TRAVAUX

ET

MÉMOIRES

CENTRE DE RECHERCHE D'HISTOIRE
ET CIVILISATION BYZANTINES

TRAVAUX
ET
MÉMOIRES

3

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS DU
CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

ÉDITIONS E. DE BOCCARD - 1, RUE DE MÉDICIS - PARIS
1968

A l'intention des collaborateurs et lecteurs

Les auteurs sont priés de n'envoyer que des textes dactylographiés.

Pour les mots slaves, arabes et turcs, on observera la transcription internationale. Les mots grecs seront transcrits lettre pour lettre, sauf s'il existe une transcription plus courante : par ex., Anchialos et non Agkhialos, enkômion et non egkômion.

Pour l'uniformité, il est recommandé d'adopter, dans les références aux périodiques ou recueils le plus souvent cités, les sigles suivants :

BNJ	: Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher
BySl.	: Byzantinoslavica
Byz.	: Byzantion
BZ	: Byzantinische Zeitschrift
DOP	: Dumbarton Oaks Papers
EEBS	: Ἐπετηρὶς ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν.
EO	: Échos d'Orient
IRAIK	: Izvestija russkogo archeologičeskogo Instituta v Konstantinopole
JÖBG	: Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft
REB	: Revue des études byzantines
SBN	: Studi bizantini e neoellenici
Tr. Mém.	: Travaux et Mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation byzantines
Viz. Vrem.	: Vizantijskij Vremennik
ZRVI	: Zbornik radova vizantološkog Instituta (Belgrade)

AA. SS.	: Acta sanctorum
BHG[3]	: Bibliotheca hagiographica graeca (3e éd.)
EI	: Encyclopédie de l'Islam (indication de l'édit. en exposant)
MM	: Miklosich-Müller, Acta et diplomata
PG	: Patrologia graeca (Migne)
RE	: Real Encyclopädie der class. Altertumswissenschaft.

Les noms d'auteurs seront soulignés deux fois ; les titres d'ouvrages ou de revues une fois ; les titres d'articles ne seront pas soulignés. La tomaison sera indiquée par le quantième (sans t. : tome), en chiffres arabes pour les périodiques et pour *PG*, en chiffres romains dans les autres cas. L'année, pour les revues, sera portée entre virgules, avant la pagination. Exemples : G. OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinischen Staates*[3], München, 1963, p. 205 ; L. BRÉHIER, La marine de Byzance du VIIIe au IXe siècle, *Byz.*, 19, 1949, p. 12.

Les éditions de sources seront indiquées comme suit : THÉOPHANE, de Boor, I, p. 408 ; CANTACUZÈNE, Bonn, II, p. 27.

CENTRE DE RECHERCHE D'HISTOIRE
ET CIVILISATION BYZANTINES

Collège de France ;
Faculté des Lettres et Sciences humaines de Paris-Sorbonne ;
École pratique des Hautes Études ;
Centre national de la Recherche scientifique

TRAVAUX ET MÉMOIRES

Directeur : Paul LEMERLE, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, directeur à l'École des Hautes Études.

Secrétaire de rédaction : Jean GOUILLARD, maître de recherche au C.N.R.S.

Les Travaux et Mémoires, en principe annuels, ne s'astreignent cependant pas à une périodicité rigoureuse.

Ils constituent un Recueil, non une Revue, et ne peuvent accepter l'échange avec les Revues. Ils ne donnent ni bibliographie ni comptes rendus.

La correspondance relative à la rédaction sera adressée à M. Jean Gouillard, 32, rue Félicien-David, Paris (XVIe). Téléphone 224.91-81.

Les commandes sont reçues par les Éditions E. de Boccard, 1, rue de Médicis, Paris (VIe). Téléphone : 326. 00-37. Compte chèques postaux : n° 278.85.

L'EMPIRE ROMAIN D'ORIENT AU IVe SIÈCLE ET LES TRADITIONS POLITIQUES DE L'HELLÉNISME

LE TÉMOIGNAGE DE THÉMISTIOS

AVANT-PROPOS

L'habitude, à laquelle nous ne nous conformons pas, est d'établir une division à peu près absolue, dans l'Orient romain au IVe siècle, entre chrétiens et païens et de rapporter la plupart des problèmes d'évolution intérieure de l'Empire à celui d'un progrès décisif de la christianisation. L'œuvre de conversion entreprise par Constantin s'achèverait sous Théodose Ier après quelques sursauts d'un paganisme moribond qui trouva son temps de gloire sous Julien. Bien des nuances et des corrections ont été apportées à ce dessin primitif : on a étudié avec plus de précision les problèmes de « réaction païenne », quitte à en exagérer l'importance ; on a reconnu aussi qu'il existait entre chrétiens et hellènes des rapports de tolérance plus habituels que ne le laisseraient supposer les violences verbales de quelques œuvres et de quelques individus ; enfin les règnes de Constantin et de Julien ont fait l'objet d'études qui n'accordent plus qu'une importance réduite à la « conversion » de l'un et à la tentative de restauration païenne de l'autre. Mais les mots continuent à nous tromper, et nous sommes restés tributaires, par leur intermédiaire, d'une Histoire qui fut chrétienne et apologétique dans son inspiration, et qui l'est restée dans ses concepts.

Ce n'est nullement l'importance historique de la christianisation que nous remettons en cause, mais son mode de développement, et plus précisément l'explication de ses progrès par une lutte victorieuse contre le « paganisme ». Qu'on l'appelle comme on voudra, ce contraire du christianisme est une notion commode, indispensable même, mais dangereuse, peu historique, sans contenu positif. C'est la nuit pour expliquer le jour, la résistance pour justifier l'effort, une déduction d'apparence logique. Les

faits ne confirment guère cette opposition, et il paraît beaucoup plus raisonnable de considérer la christianisation au IVe siècle comme une lente mutation individuelle et surtout collective que comme une lutte ouverte et tranchée entre deux camps.

Les mêmes hommes sont les « païens » et les « chrétiens » de notre histoire, et presque simultanément, soit par le jeu des conversions, soit par les mouvements d'apostasies successives qui touchèrent très certainement une part importante de la population et surtout des élites, soit enfin, dans presque tous les cas, par un heureux dosage des notions de l'hellénisme et de celles de la nouvelle foi. Seules des minorités intolérantes, et toujours désavouées par l'opinion qu'elles prétendent représenter, donnent l'illusion que la société orientale au IVe siècle se divise en une opinion chrétienne et une opinion païenne.

La constatation est d'évidence, mais elle permet d'élucider un problème délicat. En cherchant dans l'hellénisme païen l'adversaire contre lequel s'affermit le christianisme, les historiens modernes ont été conduits à chercher les traces de polémiques, de batailles philosophiques, religieuses et littéraires, entre auteurs chrétiens et auteurs païens. Il y a des textes, mais peu, assez conventionnels et guère imaginatifs ; on cite Celse, Porphyre et Julien, on relève l'hostilité au christianisme de Libanios, on prête cette hostilité à tel autre écrivain ou penseur parce qu'il n'est pas chrétien ; les hypothèses accumulées ne dissimulent pas une évidence : la place infime occupée dans les œuvres de pensée du IVe siècle par un débat paganisme-christianisme.

Est-ce à dire que, pour l'époque qui nous intéresse, la christianisation en Orient est à peu près totale ? Une étude attentive prouverait le contraire ; à la fin du siècle, l'éloquence de Jean Chrysostome sert encore à convertir les « hellènes » dans des villes comme Antioche et Constantinople qu'on a trop tendance à croire en majorité chrétiennes dès le règne de Constance II. En fait, la seule conclusion recevable est qu'il n'y a que des rapports indirects entre le christianisme et ses progrès, et le paganisme et son déclin. Nous avons dit que la littérature illustrant ces rapports apparaît réduite et peu évocatrice, que dire si on la compare avec les traités, discours, homélies, œuvres d'exégèse diverses qui illustrent la lutte passionnée du christianisme contre ses hérésies au IVe siècle ! A ces débats sont consacrées presque toute la pensée créatrice et la force de conviction des Pères de l'Église ; de même nous constatons que l'hellénisme, indigent lorsqu'il cherche à s'opposer au christianisme, est bien plus subtil, vigoureux et intéressé quand il s'agit de défendre ses textes et ses traditions contre les interprétations d'hellènes « dissidents ». Là aussi, les vrais débats sont intérieurs. Le christianisme se nourrit de ses luttes contre ses hérésies et l'hellénisme païen meurt de son « orthodoxie ». Ainsi se pose le problème religieux proprement dit. Nous ne l'abordons pas, mais nous le rencontrons.

C'est l'hellénisme, dans tous les sens du mot, dont l'évolution au IV[e] siècle est le sujet de cette étude ; celui qui dépérit avec le paganisme, celui qui triomphe dans les nouvelles structures de l'Empire oriental et d'où sort la civilisation byzantine. Il n'est pas indifférent que ce dernier hellénisme, celui qui survit et l'emporte, soit chrétien, l'autre païen ; mais, dans la période qui nous occupe, la notion d'un choix religieux est moins importante que celle d'un ajustement des valeurs religieuses aux valeurs culturelles et politiques ; Synésios, chrétien, reste un hellène un peu démodé ; Thémistios, païen, préfigure aussi bien qu'Eusèbe de Césarée l'hellénisme byzantin. Nous montrerons qu'il y a analogie de conception, au jugement des contemporains eux-mêmes, entre l'arianisme de Constance II et le paganisme de Julien ; analogie de défense entre le christianisme nicéen persécuté par Valens et le paganisme modéré qui professe la tolérance.

Le critère religieux rend mal compte des oppositions et de l'évolution. C'est la romanisation, non la christianisation de l'Orient, qui détruit une certaine conception traditionnelle de l'hellénisme, la « conversion » est d'abord politique. La « deuxième Rome » est installée sur le Bosphore, déplaçant le centre de gravité de l'Empire et bouleversant tout l'équilibre oriental fondé sur la médiation politique de la Rome latine. Romanisation de l'Orient, hellénisation de l'Empire, tels sont les termes du problème qui expliquent qu'entre Constance II et Théodose I[er] un hellénisme meurt et un autre naît, dont nous cherchons la définition.

Notre propos est limité. Il est ici d'introduire aux problèmes que nous venons de cerner par l'étude d'une œuvre encore mal connue et peu exploitée, celle du philosophe et rhéteur Thémistios.

Ni l'homme ni l'écrivain ne sont grands. Il est douteux que Thémistios ait beaucoup mieux compris que ses contemporains la portée des changements auxquels il assistait, mais il est certain que plus qu'aucun autre il y fut activement mêlé. A Antioche, Libanios reste un provincial ; à Constantinople, Thémistios est au centre du débat, contraint d'agir et de penser en fonction de l'évolution dont il est d'abord le témoin. En lui l'hellénisme se transforme avec une rapidité surprenante, et ses œuvres, si rhétoriques soient-elles, nous permettent de suivre les étapes de cette transformation. Le commentateur d'Aristote s'efface vite devant le conseiller écouté de presque tous les empereurs du IV[e] siècle et devant le préfet de Constantinople.

Malgré tout, Thémistios reste un hellène de tradition, bien qu'on l'accuse, en son temps, d'être l'introducteur dans l'hellénisme d'innovations suspectes. En vérité, il est entre le parti de la tradition, qui le rejette, et celui de l'évolution, qui l'utilise. La fonction de Thémistios, de Constance II à Théodose I[er], est de défendre et fonder en hellénisme une politique dont nous avons dit qu'elle bouscule les idées reçues de la tradition grecque. Il fallait être un véritable hellène pour y réussir.

Ce païen, sans paradoxe ni contradiction, est un admirateur de Constan-

tin et ne brille pas sous Julien. Il force à remettre en cause ce partage des opinions, des tendances et des politiques dont on avait fait le postulat d'une Histoire trop euclidienne. Mais en même temps, il nous aide à comprendre la naissance de ces mythes auxquels il ne participe pas et qui ont, à la fin du IVe siècle et surtout pendant le règne de Théosode Ier, une éminente valeur politique.

Plusieurs difficultés de méthode se sont présentées.

La première tient au fait que l'histoire générale du IVe siècle est assez bien connue, les sources à peu près éditées, les commentaires parfois trop nombreux ; mais que ni la vie, ni l'œuvre de Thémistios n'ont fait l'objet d'une étude qui approfondisse ou même dégrossisse le sujet. Si l'on compare notre auteur à Libanios, sur lequel ont été publiés beaucoup de travaux importants, la disproportion est flagrante ; elle contribue à fausser l'appréciation historique. Nous avons donc été conduit à alléger notre exposé d'un grand nombre de développements, précisions, références qu'on peut trouver dans les ouvrages plus généraux sur le IVe siècle, et à traiter dans le détail, au contraire, en introduction, en notes, dans le corps des chapitres, tout ce qui concerne Thémistios. L'horizon s'en trouve évidemment limité et l'équilibre plus difficile à maintenir entre les développements généraux et les mises au point de détails, mais la base reste plus solide et plus utile.

Il y a ensuite une difficulté inhérente au genre même de notre principale source. Les *Discours* de Thémistios se réduisent à peu de chose si l'on n'y cherche que les renseignements historiques directement interprétables ; ils sont au contraire d'une grande richesse si l'on procède à l'analyse des notions apparemment les plus abstraites et conventionnelles pour en découvrir le sens historique. Il faut seulement reprendre à l'« histoire des idées » la matière et les documents dont elle prive la véritable histoire, et croire que le langage de la rhétorique ou de la pensée abstraite et celui des statistiques ou des chroniques sont des expressions différentes d'une même réalité. Du reste, le choix ne nous était pas laissé ; faute de statistiques, faute de récits suffisants, c'est l'analyse de l'hellénisme au IVe siècle qui nous introduira le plus concrètement au problème du développement de Constantinople, nouvelle capitale de l'Empire oriental. Car notre travail n'est pas, par lui-même, complet ; il doit se joindre à une étude à venir sur la « nouvelle Rome », en vertu d'une liaison qui se fera plus évidente au cours des pages.

INTRODUCTION

LA VIE DE THÉMISTIOS

L'essentiel de ce que nous savons de la vie de Thémistios nous est fourni par les *Discours*, dans le style rhétorique et allusif propre au genre, qui souvent exclut la précision. Heureusement notre auteur ne pêcha pas par modestie et, parfois, nous devons à ses vantardises ou à ses plaidoyers personnels d'être renseignés sur certains épisodes de sa carrière. Jusqu'au règne de Valens où elle s'interrompt, la correspondance de Libanios adressée à Thémistios donne des repères chronologiques précieux et surtout ajoute aux déductions biographiques un peu de couleur et de vie[1].

Sur bien des points, néanmoins, il nous faut avouer notre ignorance, sur d'autres notre incertitude. La rapide étude qui va suivre n'a pas d'autre prétention que de rassembler des renseignements très dispersés, de choisir parmi des interprétations souvent contradictoires[2] et d'y ajouter les conclusions ou les nouveaux problèmes où nous ont conduit nos recherches. Notre but n'est ici que de faciliter l'usage des *Discours*.

Thémistios est né vers 317 en Paphlagonie d'où sa famille est originaire[3]. Famille aisée sinon très riche[4], dont le vrai patrimoine est l'hellénisme et le métier la philosophie. L'éducation du jeune enfant fut soignée comme un

1. Voir plus bas, chap. I, p. 36-42

2. La vie de Thémistios a été l'objet de deux études, la première de Seeck (*Briefe*, p. 291-306) qui est une recherche historique approfondie, la deuxième de Stegemann (*RE*, V, col. 1642-1647) qui est plutôt une mise au point et un résumé des travaux antérieurs. Sur plusieurs points importants nous signalerons le désaccord de ces deux historiens, mais dans la plupart des cas nous nous bornerons à donner les références qui ont déterminé notre propre interprétation.

3. Il déclare avoir le même âge que l'empereur Constance (*Disc.* I, 18 a) ce qui le ferait naître en 317. Sur ses origines, voir *Disc.* II, 28 d ; XXVII, 333 c-d. Seeck (*Briefe*, p. 291) interprète sans doute mal *Disc.* XVII, 214 c et XXXIV, chap. XII-XVI, d'où il tire que Thémistios est né à Constantinople.

4. *Disc.* XX, 233 d ; XXIII, 288 d, 291 c ; *Lettre de Constance au sénat*, 22 a-b.

apprentissage ; nous n'en savons malheureusement presque rien jusqu'à son arrivée à Constantinople qu'il faut situer aux environs de 337[5]. La rhétorique lui est enseignée dans une petite bourgade perdue aux confins du Pont, à côté de Phasis, où peut-être son père a des attaches[6] ; et bien que l'endroit ne soit « ni civilisé ni grec », il y suit les leçons d'un maître dont il admire la science et la vertu helléniques. Malgré une allusion de Libanios mal éclaircie, il est douteux que Hiéroklès ait été son professeur[7]. Le reste, l'essentiel, de l'éducation de Thémistios est familial. Son grand-père déjà était philosophe et remarqué comme tel par Dioclétien[8] ; son père, Eugénios, pour lequel l'empereur Constance II professe une grande admiration[9], enseignait la philosophie d'Aristote et de Platon, et c'est à cet enseignement, qui fuit les chapelles néo-platoniciennes de l'époque et prétend vulgariser les mystères de la philosophie antique[10], que se rattache explicitement Thémistios. On est alors philosophe de père en fils et Thémistios, autant par tradition familiale que par goût personnel, se prépare à une carrière d'enseignement. A Constantinople il épouse la fille d'un professeur de philosophie[11]. Père et beau-père travaillent donc à sa formation et se plaignent, dit-il en plaisantant, de son peu de dispositions[12]. Qu'importe, il y a des trésors de sciences à ne pas laisser perdre, de secrètes « recettes » d'enseignement qu'assure seule une transmission orale et directe, tout un héritage de réputation à entretenir. A cet égard, le métier de philosophe diffère peu d'un artisanat. Les *Paraphrases d'Aristote* sont le « chef-d'œuvre » qui confère à cet aspirant la maîtrise.

5. La date a été contestée par BOUCHERY ; Thémistios donne lui-même une indication chronologique, à notre avis valable : voir plus bas *Note I*, p. 210-211.

6. *Disc.* XXVII, 332 d-333 a.

7. LIBANIOS, *ep.* 517 ; SEECK (*Briefe*, p. 176) et STEGEMANN concluent hâtivement que Hiéroklès fut le professeur de « grammaire » de Thémistios. BOUCHERY (*Themistius*, p. 79-80) est d'un avis contraire.

8. *Disc.* V, 63 d. On peut se demander si ce grand-père de Thémistios n'est pas le philosophe de l'ancienne Byzance dont le *Disc.* XI (145 b) dit qu'il exerça une influence sur Dioclétien. Sur cette hypothèse SCHEMMEL (*Hochschule*, p. 153) en fonde une autre : ce philosophe du *Disc.* XI, grand-père de Thémistios, serait celui dont Lactance nous apprend qu'à Byzance, en 303, il sévissait contre les chrétiens. Tout ceci est incertain.

9. Constance, dans sa *Lettre au sénat*, insiste beaucoup sur la réputation d'Eugénios et sur le fait que Thémistios est l'héritier d'une famille de philosophes (22 d ; 23 b). Thémistios lui-même suggère souvent qu'Eugénios fut un philosophe de grand talent et que lui-même n'espère pas se hausser au même niveau (*Disc.* XXI, 243 b-244 a : « il ne suffit pas que mon père ait été un vrai philosophe pour j'en sois un »).

10. Le *Disc.* XX, éloge funèbre d'Eugénios par son fils, donne des précisions intéressantes sur la nature de cet enseignement. Voir plus bas, chap. I, p. 44.

11. *Disc.* XXI, 244 b. De ce premier mariage Thémistios eut un fils qui porta son nom et devint l'élève de Libanios. Ce fils mourut en 357. Nous savons par la correspondance de Libanios que Thémistios se remaria en 360 avec une Phrygienne.

12. *Disc.* XXI, 244 c-d.

Nous pouvons croire Thémistios lorsqu'il nous apprend que cette œuvre de jeunesse assit d'emblée sa réputation, mais qu'elle était conçue à l'origine comme un exercice. Des admirateurs voulurent en assurer la diffusion ; l'auteur eût préféré, dit-il, la conserver par devers lui[13]. La fausse modestie, ici transparente, ne doit pas nous masquer le sentiment justifié que ces notes de philosophie savante sont l'héritage d'une tradition familiale plutôt qu'une contribution personnelle[14], et que l'exploitation doit en être faite sous une forme orale. C'est l'originalité des *Paraphrases*, dont le succès dura plusieurs siècles, d'être un modèle de cours et, à ce titre, un document de grand intérêt pour l'histoire de l'enseignement philosophique au IVe siècle.

La carrière professorale de Thémistios commence tôt, sans doute, et ne s'interrompt jamais ; c'est la part la plus importante de sa vie, mais c'est aussi celle que nous connaissons le moins bien : quelques échos de rivalités avec ses collègues[15], quelques pages conservées qui peuvent correspondre à des « leçons inaugurales », presque rien sur ses élèves dont on l'accuse d'« acheter » l'assiduité en tenant table ouverte[16] (accusation qu'il ne réfute du reste pas), rien de précis sur les cours eux-mêmes. Jusqu'aux premiers « discours politiques » la chronologie de cette période de la vie de Thémistios reste floue. Lorsqu'il s'installe pour la première fois à Constantinople, il a environ vingt ans[17]. Il commence à enseigner peu après, vers 340[18], mais ne semble pas définitivement fixé à Constantinople. C'est à Nicomédie, où l'accueil ne paraît pas très encourageant, qu'il prononce le *Disc.* XXIV, sorte de conférence inaugurale, curieusement polémique, qu'il est difficile de dater exactement, mais qui peut remonter à 342 ou 343[19]. Le séjour dans cette ville est bref ; d'autres tournées provinciales se succèdent sans doute, jusqu'à la nomination à la chaire de philosophie de Constantinople en 348-349. Le *Disc.* XXXIII (conservé seulement en partie, mais précisément daté par O. Seeck[20]) paraît inaugurer cet enseignement. Œuvre de longue haleine, les *Paraphrases d'Aristote* doivent être composées à cette époque[21].

13. *Disc.* XXIII, 294 d.

14. *Ibid.* : συγγράμματα *(les Paraphrases)* ἐν οἷς τὸν κλῆρον κατεθέμην καὶ ἐθησαύρισα ὃν παρὰ τῶν ἐμῶν πατέρων διεδεξάμην.

15. Sur la polémique de Thémistios avec les « sophistes » de son temps et avec ses collègues, voir MÉRIDIER, *Le philosophe Thémistius*, p. 1-46 et notre analyse, plus bas, p. 42-48.

16. *Disc.* XXIII, 289 b.

17. Si son arrivée à Constantinople est bien, comme nous le pensons, à situer vers 337.

18. *Disc.* XXXI, 352 c.

19. Voir BOUCHERY, *Contribution*, p. 192-196, dont l'analyse nous a paru juste, mais les conclusions chronologiques exagérément précises.

20. *Briefe*, p. 293, n. 1. La datation est fondée sur une allusion à la monnaie de l'époque.

21. Sans doute entre l'arrivée de Thémistios à Constantinople et sa nomination au sénat : voir *Disc.* XXIII, 294 d. C'est à peu près la conclusion à laquelle s'arrête Stegemann.

Sa réputation attire à Thémistios un nombre croissant d'élèves, de Constantinople, mais aussi de Grèce et d'Asie[22]. Un admirateur zélé va consulter à son sujet l'oracle de Delphes et obtient la réponse donnée jadis pour Socrate : Thémistios est le plus sage des hellènes[23]. Grand professeur et homme à la mode, c'est ainsi que le connaît et le dépeint le rhéteur Libanios, son ami et pour peu de temps son collègue dans la capitale[24]. Nous pouvons supposer, mais sans certitude, que certaines διαλέξεις conservées parmi les *Discours* sont de cette époque[25]. Elles sont pauvres en renseignements, bâties sur des thèmes rhétoriques très peu originaux.

Rien que de très conventionnel pour nous dans la réussite de ce professionnel de l'hellénisme, jusqu'à ce que la faveur de l'empereur Constance II fasse de lui un homme politique. Le philosophe incontesté devient alors un théoricien et un propagandiste du pouvoir impérial, mêlé de très près aux luttes et aux rivalités de son temps. Peu d'années ont suffi à cette mutation que beaucoup de contemporains considèrent comme une trahison ou comme une déchéance[26]. Il est dans l'attribution normale des philosophes et des rhéteurs de mettre leur éloquence et leur réputation au service de leur cité d'élection à l'occasion d'ambassades, et de faire briller leurs talents lors des fêtes impériales. Aussi n'est-il pas surprenant que Thémistios prononce en 350 un panégyrique de Constance[27]. Mais le succès du discours n'est pas seulement littéraire, il annonce l'entrée de Thémistios à la cour. Dans la politique de l'empereur le philosophe a désormais un rôle, une situation qui dépasse largement celle d'un rhéteur officiel. Le 1er septembre 355 Thémistios devient sénateur de Constantinople par *adlectio*, et un message très élogieux de Constance au sénat présente cette nomination exceptionnelle comme une mesure destinée à rehausser le prestige de l'assemblée et la réputation culturelle de la nouvelle capitale[28]. Dans son discours de remerciement[29], Thémistios se déclare prêt à répondre aux vœux de Constance.

A partir de ce moment il choisit d'appartenir à Constantinople. Plusieurs cités orientales avaient souhaité s'attacher ce professeur de philo-

22. *Disc.* XXIII, 294 b.
23. *Disc.* XXIII, 295 b-296 a.
24. C'est alors seulement que Thémistios et Libanios se rencontrent (cf. Bouchery, *Contribution*, p. 192-196). Libanios, *ep.* 793, de 362, affirme que Thémistios et lui se connaissent depuis douze ans.
25. *Disc.* XXVII, XXX, XXXII.
26. Voir plus bas, chap. I, p. 40-41, 44-48.
27. *Disc.* I. On pense généralement qu'il fut prononcé à Ancyre, dans des circonstance moins solennelles qu'à Constantinople, et qu'il est une sorte de premier essai du jeune Thémistios. Il n'en est que plus frappant d'y trouver déjà la plupart des thèmes moraux et politiques qui seront la matière des discours suivants.
28. *Lettre de Constance au sénat* (éd. Dindorf, p. 21-27).
29. *Disc.* II.

sophie renommé ; Ancyre et Antioche notamment[30]. Thémistios renonce, malgré la pression de gouverneurs provinciaux[31], à y faire autre chose que de rapides visites. Répondant à l'invitation de Libanios, il passe à Antioche quelques mois (356), et revient à Constantinople où le sénat lui confie une importante ambassade à Rome auprès de Constance (357)[32]. La réussite de cette mission et le profit qu'en tira la ville sont encore vingt-cinq ans plus tard le sujet de pages vibrantes et immodestes des *Discours*[33]. La carrière politique de Thémistios se précise : le panégyriste avait reçu de l'empereur une statue[34], l'ambassadeur heureux revient de Rome, à la fin de l'année 357, investi de nouvelles fonctions. Sans autre titre, probablement, qu'une vague « présidence » du sénat[35], il est chargé de recruter de nouveaux membres pour l'assemblée et s'acquitte avec succès de cette mission[36]. Les provinces s'indignent : Constantin avait drainé les richesses et les œuvres d'art vers sa capitale, Constance y attire de partout les meilleurs citoyens, par l'intermédiaire de son recruteur Thémistios[37].

L'empereur, lui, est satisfait, et lorsqu'il vient à Constantinople pendant l'automne 359, il manifeste publiquement sa faveur à Thémistios, l'invitant à sa table[38] et lui proposant sans doute le proconsulat ou la préfecture de la ville[39]. Thémistios refuse : peut-être n'ose-t-il pas franchir le pas qui ferait de lui un homme d'État. Peu importe, jusqu'à la fin du règne il reste le représentant le plus en vue de la capitale, et son influence est grande. Un texte législatif nous le montre siégeant, en vertu d'une décision exceptionnelle, dans la commission sénatoriale chargée de la désignation des préteurs[40].

Le règne de Julien (361-363) semble interrompre cette progression[41], mais, peu après l'avènement de Jovien (364-365), Thémistios fait une « rentrée politique » remarquée avec un discours prononcé devant le nouvel empereur à Ancyre, le 1er janvier 364, en faveur de la liberté religieuse, puis répété à Constantinople quelques jours après[42].

Son rôle s'affirme et se précise. L'imitateur de Dion Chrysostome était devenu sous le règne de Constance un penseur politique et un personnage officiel investi de la confiance de l'empereur ; son influence ne diminue pas

30. *Disc.* XXIII, 299 a.
31. Strategius I pour Antioche. Voir à ce sujet la correspondance de Libanios (par exemple : *ep.* 447, 463).
32. Voir plus bas, *Note I.*
33. *Disc.* XXXIV, chap. XIII.
34. *Disc.* IV, 54 b ; Libanios, *ep.* 66.
35. Voir *Note II.*
36. Faisant passer le sénat de 300 à 2 000 membres (*Disc.* XXXIV, chap. XIII).
37. La correspondance de Libanios abonde en réflexions amères sur ce sujet ; voir notamment *ep.* 368 à Thémistios.
38. *Disc.* XXXI, 353 a ; Libanios, *ep.* 66.
39. *Disc.* XXXIV, chap. XIV-XV et plus bas, chap. I, p. 47-48, 57.
40. *C. Th.* VI, 4, 12 (3 mai 361). Voir plus bas *Note I.*
41. Voir plus bas, p. 232-233.
42. Le *Disc.* V que nous analysons plus bas, p. 163 sq.

ensuite et se renforce même, entre 363 et 378, de l'affaiblissement du pouvoir impérial. Jovien, puis Valens cherchent son adhésion ; ce dernier surtout, pendant quatorze ans de règne, l'écoute, lui confie peut-être l'éducation de son fils[43], en fait son conseiller[44]. Il est difficile de juger précisément de leurs relations : l'empereur ne connaît pas le grec, semble assez mal disposé à l'égard des intellectuels « païens » qu'il accuse d'avoir favorisé l'usurpation de Procope, mal disposé encore à l'égard de la ville de Constantinople. Ce seraient autant de raisons pour que Thémistios ne fût pas bien en cour ; or il n'en est rien. Thémistios semble même avoir joué un rôle politique important à la cour comme au sénat. Il accompagne, bon gré mal gré, Valens dans ses campagnes sur le Danube et sur l'Euphrate[45], défend dès cette époque une politique pacifiste envers les Goths à laquelle l'empereur se rallie encore mal[46], prend la liberté de critiquer publiquement les persécutions entreprises pour imposer la foi arienne à l'Empire oriental[47], et peut se vanter en général d'avoir souvent fait prévaloir son avis[48]. Sa réputation gagne Rome, où l'invitent en grande pompe le jeune empereur Gratien, à peine nommé co-empereur après la mort de Valentinien (375), et le sénat[49].

Pour toute cette période, les discours politiques qui nous sont conservés représentent une de nos meilleures sources historiques. La vie et l'œuvre de Thémistios se développent au rythme des grands événements qui marquent l'histoire de l'Empire : élection de Valens et de Valentinien (364)[50], échec de l'usurpation de Procope (366)[51], conclusion de la paix avec les Goths (369-370)[52], désastre d'Andrinople et désignation de Théodose (378)[53]. Dans chaque cas les *Discours* nous présentent une analyse assez précise des problèmes du temps. Le langage reste rhétorique, mais les préoccupations sont actuelles, et, sous le couvert de l'éloge, les critiques fréquentes. Les fêtes officielles sont aussi l'occasion de discours plus généraux, dans lesquels sont approfondis des thèmes importants comme celui de l'administration de l'Empire[54], des fondements de la « royauté »[55], ou longuement commentés les mérites de l'empereur et ses constructions à Constantinople[56].

43. *Disc.* IX, 123 c, 126 d.
44. *Disc.* XI, 143 c.
45. *Disc.* XIII, 166 a-b.
46. C'est ce qui ressort du *Disc.* X.
47. Voir plus bas, p. 186 sq., notre analyse du discours perdu mentionné par Socrate.
48. *Disc.* XXXI, 344 d. Cette influence est confirmée par Grégoire de Nazianze, *ep.* 24,5 ; voir aussi Socrate, IV, 32.
49. Il prononce à Rome le *Disc.* XIII. Sur les modalités du voyage et la portée du discours, voir plus bas, p. 191 sq.
50. *Disc.* VI.
51. *Disc.* VII.
52. *Disc.* X.
53. *Disc.* XIV.
54. *Disc.* VIII.
55. *Disc.* IX.
56. *Disc.* XI.

Le règne de Théodose Ier (379-395), qui s'ouvre au lendemain de la catastrophe d'Andrinople, marque l'apogée de la carrière politique de Thémistios. Au professeur est confiée l'éducation du fils de l'empereur, Arcadius[57], au conseiller politique la préfecture de Constantinople, que cette fois il accepte. Thémistios est dès lors engagé dans l'action ; il n'est plus juge, il est partie et nous donne pour la première fois, avec Théodose, l'impression qu'il adhère à une politique, qu'il est engagé dans une bataille aux côtés de l'empereur.

Et pourtant cette politique d'affirmation du pouvoir impérial à l'intérieur et de règlement pacifique du problème barbare à l'extérieur soulève dans les milieux traditionalistes de l'hellénisme bien des protestations. Les discours de cette période sont parmi les plus riches : la question des rapports de l'Empire avec les barbares y occupe une grande place[58] en même temps que sont repris et approfondis les thèmes habituels de l'apologétique impériale[59]. Le fond n'a guère changé, mais une ardeur polémique nouvelle et des intentions politiques plus précises animent la rhétorique et conduisent plus directement aux vrais débats de l'époque.

Nous apprenons que ces débats sont passionnés, et que le nouveau préfet est en butte aux critiques d'une partie de l'opinion et du sénat : par ambition il a trahi l'hellénisme et abandonné sa dignité de philosophe. Cette polémique a une signification politique générale que nous tenterons de dégager[60], bien qu'elle prenne plus volontiers l'aspect d'une querelle personnelle. Une épigramme de Palladas donne le ton[61].

Thémistios était entré en charge dans le courant de l'année 384[62] ; Théodose, avant d'entreprendre une campagne contre l'usurpateur Maxime, lui avait confié son fils Arcadius comme à la plus haute autorité de Constantinople (juillet 384)[63] ; dès la fin de 384 ou le début de 385, il se démet de

57. *Disc.* XVI, 204 b, 213 a ; XVIII, 220 d.

58. Le *Disc.* XVI est presque entièrement consacré à ce sujet, qui est traité également dans de nombreux passages des *Disc.* XVIII, XIX et XXXIV.

59. Notamment *Disc.* XVIII et XIX.

60. Voir plus bas, chap. I.

61. *Anthologie grecque* XI, épigramme 292 (éd. H. Beckby, III, p. 686).

62. Sans doute peu de temps avant le départ de Théodose pour l'Occident (juillet 384). Thémistios prononce à l'occasion de son entrée en charge le *Disc.* XVII.

63. *Disc.* XVIII, 224 b-225 b. On a cru que le jeune prince confié à la garde de Thémistios était Honorius, mais ce dernier est né seulement le 9 septembre 384 et les recherches de Seeck (*Untergang*, V, p. 197, 513 s.) montrent que le départ de Théodose est à situer au mois de juillet de la même année. Ce départ est improprement appelé « campagne », et Thémistios nous induit en erreur en parlant du châtiment de l'usurpateur Maxime : Théodose ne resta absent que deux ou trois mois et préféra s'entendre avec le meurtrier de Gratien. Les sources ne sont pas toujours précises à ce sujet ; ainsi Socrate (V, 12-13, col. 597-600) semble confondre les événements de 384 (campagne de Théodose, ou plutôt voyage en Occident) et ceux de 388 (guerre effective contre Maxime, aboutissant à la mort de l'usurpateur). Le même auteur souligne qu'Arcadius est laissé à Constantinople en qualité d'Empereur, ce qui est certainement vrai, puisque sa nomination date de janvier 383.

ses fonctions, après quelques mois seulement d'exercice, « qui ne sont pas moins glorieux que de nombreuses années », dit-il[64], mais qui laissent pourtant l'impression d'un échec. Trois discours évoquent cette haute charge et les contestations qu'elle a suscitées[65] ; ils sont des plaidoyers et donnent l'occasion à Thémistios de passer en revue les principales étapes de sa carrière politique ; leur intérêt historique est donc considérable. C'est sur la plus longue et la plus riche de ces rétrospectives, le *Disc.* XXXIV, que s'achève l'œuvre. De Thémistios lui-même nous ne savons plus rien après 385. Sans doute mourut-il en 388, ou peu après, soit environ cinq ans avant son contemporain et ami Libanios[66].

Ses contemporains reconnaissaient en Thémistios le plus grand professeur, sans doute, de sa génération et une personnalité politique contestable peut-être, mais importante. Grégoire de Nazianze comme Libanios tirent vanité de son amitié et rivalisent d'éloges ; l'un l'appelle « le grand Thémistios », le « Roi des discours », l'autre un « second Platon »[67]. Le jugement de Photios au IXe siècle[68], puis la notice de la *Souda*[69], la fréquence des références à Thémistios dans les traditions syriaque et arabe[70], le nombre important des manuscrits tardifs (une cinquantaine inventoriés par Schenkl, entre le XIVe et le XVIe siècles) montrent que pendant la période byzantine et jusqu'à la Renaissance, Thémistios est compté parmi les grandes figures de l'Empire constantinien, parmi les maîtres de l'éloquence et parmi les commentateurs consacrés à travers lesquels sont étudiées les œuvres d'Aristote[71].

Très vite, du reste, on distingue le Thémistios aristotélicien et le Thémistios orateur politique. C'est ce dernier que connaît le mieux Photios : il donne une analyse assez précise des *Discours* et des circonstances de leur composition, s'étendant moins longuement sur les œuvres philosophiques ; à l'inverse, la *Souda* comme les bibliographes arabes passent sous silence ou n'évoquent qu'en un mot les œuvres rhétoriques, situent mal Thémistios

64. *Disc.* XXXIV, chap. XI. Nous ne savons rien par ailleurs de cette préfecture. On doit conclure de cette réflexion que Thémistios ne l'exerça pas plus d'un an, ce qui permet de la situer chronologiquement puisque nous savons que Thémistios était déjà préfet lors du départ de Théodose pour l'Occident et l'était encore au moment de son retour.

65. *Disc.* XVII, XXXI, XXXIV.

66. L'*ep.* 18 de Libanios à Kalliopios est la dernière à parler de Thémistios vivant. Il n'y a plus de mention du philosophe dans la correspondance après 388 (cf. SEECK, *Briefe*, p. 306).

67. LIBANIOS, *ep.* 793 ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *ep.* 24 et 38 de l'éd. P. GALLAY.

68. *Bibliothèque*, cod. LXXIV.

69. *Suidas*, ed. Adler, II, p. 690.

70. Cf. plus bas, p. 16 et *Note III*.

71. Thémistios compte autant dans cette tradition aristotélicienne que son contemporain Alexandre d'Aphrodisias et les commentateurs du VIe siècle, Ammonios et Philoponos.

dans son siècle[72] et insistent sur les *Paraphrases*. La tradition manuscrite est, elle aussi, tout à fait différente selon qu'il s'agit de textes rhétoriques ou de textes philosophiques. Thémistios compte longtemps encore des admirateurs : au xve siècle, Sigismondo Malatesta croit fièrement ramener ses restes avec ceux de Pléthon d'une guerre contre les Turcs ; André Dudith, au xvie siècle, cherche dans les *Discours* une leçon de tolérance religieuse applicable à son temps[73]. Plus tard, les commentaires et les recherches de Petau, Hardouin, Angelo Mai pour le *Disc.* XXXIV, attestent l'importance accordée aux *Discours* et à leur auteur. Vint ensuite un oubli relatif, et, par un curieux retournement, un regain d'intérêt à l'époque moderne, qui n'est qu'un contrecoup des nombreuses études consacrées à Libanios. Revanche posthume du rhéteur d'Antioche qui se plaignait, de son vivant, d'être étouffé par la personnalité envahissante du philosophe de Constantinople et de devoir se contenter, à cause de lui, d'une réputation provinciale.

72. La *Souda, loc. cit.* On remarquera notamment la tendance à rattacher l'œuvre et la vie de Thémistios au seul règne de Julien. Voir plus bas, *Notes III* et *IV*.

73. Il est sans doute l'auteur du *Disc.* XII, apocryphe (cf. plus bas, p. 22). André Dudith, né à Bude en 1533 et mort à Breslau en 1589, fut successivement évêque de Tina, membre du Concile de Trente, où il se rendit suspect aux légats du pape, évêque de Peč, puis conseiller de Maximilien II. Il finit par se convertir au protestantisme et fut excommunié. Nous reste de lui, notamment, l'*Epistula de hereticis non persequendis* (1584), qui évoque une tolérance proche de l'esprit de Thémistios.

LES ŒUVRES DE THÉMISTIOS

Faute d'une édition rassemblant toute l'œuvre de Thémistios et jetant quelque lumière sur les problèmes de tradition textuelle, de date et d'authenticité, il nous a semblé qu'un rapide recensement des textes raisonnablement attribués à Thémistios était l'indispensable complément d'une étude biographique[74].

Avant d'utiliser les œuvres qui nous restent, on doit notamment se demander quelle part elles constituent de l'œuvre totale. La réponse n'est pas aisée ; elle est toutefois facilitée par les témoignages de Photios et de la *Souda*, évoqués plus haut, qui sont comme des relais entre l'époque de Thémistios et la nôtre, et nous permettent de savoir ce qu'un érudit du IXe ou du Xe siècle byzantin pouvait lire du rhéteur-philosophe du IVe siècle.

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES.

Il est normal de distinguer les œuvres philosophiques des œuvres rhétoriques, leur transmission étant tout à fait particulière et n'intéressant pas la seule tradition grecque mais aussi la tradition syriaque et la tradition arabe.

Photios écrit[75] : « De ce Thémistios nous sont parvenus des commentaires sur tous les écrits d'Aristote, et, outre cela, des paraphrases (μεταφράσεις) qui sont d'utiles abrégés des *Analytiques*, des livres *Sur l'âme* et d'autres écrits du même genre. Il existe aussi de lui des travaux d'exégèse sur les écrits de Platon : en un mot, il est un amateur zélé de philosophie ». On lit dans la *Souda*[76] : « Il (Thémistios) écrivit une paraphrase (Παράφρασις) de la *Physique* d'Aristote en sept livres, une paraphrase des *Analytiques* en deux livres, du traité *Sur l'âme* en six livres — et ce faisant il introduisit

74. Ce rencensement a déjà été fait par STEGEMANN (*RE*, V, col. 1651-1669) mais il est à rectifier sur bien des points. Dans son édition des *Discours*, en cours de publication, Gl. DOWNEY s'attache seulement à l'établissement du texte, sans aborder le problème de la datation des œuvres existantes, ni celui du dénombrement des œuvres perdues. Pour les œuvres philosophiques, l'édition de L. SPENGEL (coll. Teubner) est incomplète et peu critique ; on lui préférera celle des *Commentaria in Aristotelem graeca*, dans laquelle les œuvres de Thémistios figurent en bonne place.

75. *Bibliothèque*, cod. LXXIV.

76. *Suidas*, « Θεμίστιος », éd. Adler, II, p. 690.

sur le sujet des réflexions personnelles —, du traité des *Catégories* en un livre. Il composa aussi des discours (διαλέξεις). »

De cet ensemble ressortent les *Paraphrases*, appelées « métaphrases » par Photios[77], comme le seul ouvrage cohérent et important. Une grande part nous en est conservée :

1° la paraphrase des *Analytica* (Ἀναλυτικά), pour la partie concernant les *Analytica posteriora* (éd. L. Spengel, *Themistii paraphrases Aristotelis*, Leipzig, 1866 ; éd. M. Wallies, dans *Commentaria in Aristotelem Graeca*, VI, 1, Berlin, 1900). La partie concernant les *Analytica priora* est attestée par l'auteur lui-même (*Disc.* XXI, 256 a), mais perdue ;

2° la paraphrase de la *Physique* (Φυσικὴ ἀκρόασις) (éd. Spengel ; éd. H. Schenkl, dans les *Commentaria in Aristotelem Graeca*, V, 2, Berlin, 1900) ;

3° la paraphrase du *De anima* (Περὶ ψυχῆς), dont nous avons une version grecque (éd. Spengel ; éd. R. Heinze, dans les *Commentaria in Aristotelem Graeca*, V, 3, Berlin, 1899) mais aussi une version arabe mutilée : le texte commence au milieu de la deuxième section du commentaire et se poursuit jusqu'à la septième et dernière section ; l'étude en a été faite récemment par M. C. Lyons (voir plus bas). Signalons l'édition récente du *Commentaire de Themistius sur le traité de l'Ame d'Aristote*, dans la traduction de Guillaume de Moerbeke, par G. Verbeke, Louvain, 1957 (Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum) ;

4° la paraphrase du *De coelo* (Περὶ οὐρανοῦ), dont l'original grec est perdu, mais dont une copie hébraïque nous reste (éd. Samuel Landauer, en hébreu avec traduction latine, dans les *Commentaria in Aristotelem Graeca*, V, 4, Berlin, 1902-1903) ;

5° la paraphrase du livre Λ (= XII) de la *Métaphysique* (Περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας), perdue sous sa forme grecque mais conservée en hébreu (éd. Samuel Landauer, dans *Commentaria in Aristotelem Graeca*, V, 4, Berlin, 1902-1903 ; en texte hébreu avec une traduction latine) et en arabe (éd. ʿA. Badawi ; voir plus bas).

D'autres paraphrases sont attestées mais perdues :

1° la paraphrase des *Catégories* (Κατηγορίαι) : voir la paraphrase des *Physica*, éd. Schenkl, p. 4 et *Disc.* XXI, 256 a ;

2° la paraphrase des *Topica* (Τοπικά) : voir la paraphrase des *Analytica*, éd. Wallies, p. 42 ;

3° la paraphrase du *De sensu* (Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν) : voir la paraphrase des *Analytica*, éd. Wallies, p. 70 et 77.

On doit au contraire douter de l'authenticité des paraphrases des *Parva naturalia* autres que le *De sensu*, éditées pourtant par Spengel (para-

77. Il s'agit sans doute d'une erreur de Photios, le terme propre étant « paraphrases » ; cf. STEGEMANN, *RE*, V, col. 1651.

phrases de Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως, Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως, Περὶ ἐνυπνίων, Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς). Ces commentaires, mis sous le nom de Thémistios, sont très probablement l'œuvre d'un moine du XIIIe ou XIVe siècle, Sophonias, auteur lui-même de *Paraphrases* (voir ces textes dans l'édition de P. Wendland, dans les *Commentaria in Aristotelem Graeca*, V, 6, Berlin, 1903).

Quant aux études platoniciennes que Photios désigne par l'expression bien vague de εἰς τὰ πλατωνικὰ ἐξηγητικοὶ πόνοι, nous n'en avons aucune trace et on peut douter qu'elles aient constitué un ou plusieurs véritables ouvrages. Notons toutefois que Thémistios montre dans les *Discours* une connaissance approfondie de Platon, que son père se vantait de concilier la philosophie de Platon et celle d'Aristote[78], et que les commentaires platoniciens se sont moins bien conservés et moins bien transmis que les commentaires aristotéliciens. Il reste que Thémistios ne parle lui-même que de ses *Paraphrases* d'Aristote.

La bibliographie sur cette partie de l'œuvre de Thémistios n'intéressant pas la suite de notre étude, nous préférons la résumer ici. La meilleure mise au point est celle de Stegemann (*RE*, V, col. 1651-1656). Sur l'essentiel nous avons emprunté ses conclusions. Elle doit toutefois être révisée en ce qui concerne les traditions syriaque et arabe. On consultera à ce sujet, en dehors des études déjà anciennes de V. Rose (Über eine angebliche Paraphrase des Themistius, *Hermès*, 2, 1867, p. 191-213) et E. R. Zeller (dans : *Die Philosophie der Griechen*, V, p. 798 n. 1), les travaux suivants :

— Abd ar-Rahman Badawi, Aristu inda'l Arb, I, *Islamica*, 5, Le Caire 1947, p. 309-324 et 329-333.

— M. C. Lyons, An Arabic translation of the commentary of Themistius, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XVII, 3, 1955, p. 426 sq. Du même auteur, l'édition du commentaire de Thémistios : The Arabic Translation of Themistius *De Anima* (*Oriental Studies*, 2, 1966).

— R. Walzer, On the legacy of the Classics in the Islamic world, *Festschrift Bruno Snell*, Munich, 1946, p. 189-196.

— R. Paret, Notes bibliographiques sur quelques travaux récents consacrés aux premières traductions arabes d'œuvres grecques, *Byz.*, 30, 1960, p. 387-446.

LES *DISCOURS*.

Photios dénombre trente-six discours[79], qu'il qualifie tous de πολιτικοί ; la *Souda*[80] mentionne simplement comme une production littéraire acces-

78. *Disc.* XX, 235 c-236 b.
79. PHOTIOS, *loc. cit.*
80. *Suidas*, *loc. cit.* Le mot διάλεξις désigne une conférence rhétorique. Remarquons que ce terme ne convient pas aux discours « politiques » de Thémistios (les

soire : καὶ διαλέξεις. Il est toutefois vraisemblable que les trente-six « discours politiques » de Photios et les « conférences » de la *Souda* désignent en général les *Discours* tels que nous les possédons, πολιτικοί aussi bien que ἰδιωτικοί, la première source accordant plus d'importance aux thèmes « politiques », la deuxième à l'aspect rhétorique[81].

La constitution du recueil des *Discours*, sous une forme et selon un choix que nous ne connaissons pas, remonte sans doute au IVe siècle. Thémistios prend grand soin de diffuser largement ses œuvres[82] ; il réunit et offre lui-même à la bibliothèque de Constantinople dès 356 les quelques discours qu'il a déjà produits[83]. Faut-il croire que c'est Libanios qui, après sa mort, rassembla ses œuvres rhétoriques et composa certaines des θεωρίαι (introductions) qui sont parvenues jusqu'à nous[84] ? Rien n'est moins certain. Il est du reste bien difficile de se faire une idée de la transmission des *Discours*, puisque, entre l'époque de leur auteur et le XIVe siècle, nous n'avons que peu de témoignages, et aucun manuscrit.

Dans leur édition courante[85], les *Orationes* comprennent trente et un discours complets (une fois écarté comme apocryphe le *Disc.* XII)[86], deux discours dont la fin est perdue (*Disc.* XXIII et XXXIII) et un fragment de quelques lignes tout à fait insignifiant (placé à la fin du *Disc.* XXIII, mais sans rapport avec lui)[87]. Nous connaissons en outre, de façon indirecte, le contenu de trois autres œuvres :

1° un traité sur la politique sous forme de discours, traduit du grec en syriaque, puis du syriaque en arabe, et que nous connaissons (probablement très déformé) par deux manuscrits dans cette langue[88] ;

2° un discours intitulé Περὶ ἀρετῆς, qui nous est conservé dans une version syriaque remontant, semble-t-il, au VIe siècle[89] ;

dix-neuf premiers de nos éditions), et que parmi les autres, appelés ἰδιωτικοί, il ne correspond non plus qu'à quelques-uns (*Disc.* XXI, XXII, XXVI, etc.).

81. Les discours dits πολιτικοί se distinguent des discours ἰδιωτικοί par le fait qu'ils sont prononcés dans des circonstances officielles et généralement au nom de la ville ou du sénat. Le sujet d'un discours ἰδιωτικός peut fort bien être « politique » au sens moderne, comme c'est le cas des *Disc.* XXXI, XXXIV, et même XXIII.

82. La correspondance de Libanios montre qu'il envoie des exemplaires de ses discours, en grand nombre, dans les milieux cultivés d'Antioche (*ep.* 818).

83. *Disc.* IV, 61 c-d.

84. Cf. SCHENKL, *Handschriftliche Überlieferung.*

85. Nous renvoyons à l'édition Dindorf, celle de Downey n'étant pas achevée et du reste ne modifiant pas sensiblement la présentation des discours.

86. Voir plus bas : *Chronologie des Discours.*

87. C'est un fragment d'une trentaine de lignes, appelé *XXIII a*, dans lequel SCHOLZE (*De temporibus*, p. 79) croit reconnaître un morceau d'un Περὶ φρονήσεως. L'hypothèse nous paraît sans fondement.

88. Voir *Note III.*

89. Le texte syriaque est publié dans *Inedita syriaca*, Vienne, 1870, p. 17-47. Dans le même recueil est éditée une version syriaque du Περὶ φιλίας de Thémistios. Le Περὶ 'Αρετῆς a été traduit du syriaque en allemand par J. GILDEMEISTER et F. BÜCHELER (*Rheinisches Museum*, 27, 1872, p. 438-462).

3° quelques fragments d'un discours Περὶ ψυχῆς[90] conservés sous le nom de Thémistios par Stobée[91].

Nous arrivons ainsi au chiffre, donné par Photios, de trente-six discours ; mais il s'agit certainement moins d'une concordance rigoureuse que d'une coïncidence. La seule conclusion à laquelle on puisse prudemment se ranger est que, sans doute, les *Discours* tels que nous les possédons sont assez proches de ce qu'en connaissait Photios[92], et pas très éloignés du recueil original composé à la mort de Thémistios.

On peut, bien entendu, dresser une liste des « œuvres perdues » d'après les renseignements que donnent les *Discours* eux-mêmes et les sources de l'époque (notamment la correspondance de Libanios), mais si l'on peut affirmer que ces œuvres ont été effectivement prononcées par Thémistios, on ne peut pas être sûr qu'elles aient jamais été choisies pour figurer dans le recueil des *Discours*. Mentionnons[93] :

1° un discours prononcé par Thémistios devant le sénat de Constantinople en 357 pour rendre compte de son ambassade à Rome[94] ;

2° un panégyrique adressé à l'empereur Julien, probablement le 1er janvier 363[95] ;

3° un discours prononcé au nom du sénat, en 369, pour encourager l'empereur Valens à la conclusion d'une paix avec les Goths. Thémistios précise que cette rencontre avec Valens eut lieu sur le Danube[96]. Schenkl crut avoir retrouvé un morceau de ce discours dans un manuscrit des Météores[97] ;

4° un discours à l'empereur Valens pour le détourner de persécuter les chrétiens « nicéens »[98].

Signalons aussi la perte infiniment regrettable de la correspondance, et notamment des lettres adressées par Thémistios en réponse à Libanios, Julien et Grégoire de Nazianze[99].

90. A distinguer de la paraphrase du *De anima* d'Aristote.

91. Stobée, *Flor.*, XIII, 43 ; LXIX, 22 ; CXV, 28 ; CXX, 25 et 28.

92. Photios, *Bibliothèque, cod.* LXXIV. Il y a en particulier une correspondance frappante entre ce qu'il dit et ce que nous constatons pour la répartition des discours selon les règnes des empereurs : quelques discours « de jeunesse » sous Constance, l'essentiel de la production sous Valens, et des panégyriques sous Théodose. Les trois seules œuvres auxquelles Photios fait explicitement allusion nous sont toutes trois conservées *(Disc.* IX, XX, *Lettre de Constance au sénat)*, et en général tous les renseignements qu'il donne sur la biographie de Thémistios n'excèdent pas les connaissances que nous tirons nous-mêmes des *Discours*.

93. Stegemann donne une liste plus longue d'« œuvres perdues », mais, pour bien des titres, douteuse ou erronée.

94. Libanios, *ep.* 368, voir plus bas *Note I.*

95. Voir plus bas, *Note III.*

96. *Disc.* X, 133 a-c.

97. Voir Stegemann *(loc. cit.)*, qui appelle cette allocution : *oratio istriensis.*

98. Socrate, IV, 32 ; Sozomène, VI, 36-37. Voir plus bas, p. 186 sq.

99. Sur la correspondance entre Thémistios et l'empereur Julien, voir plus bas,

La tradition manuscrite des *Discours*, l'établissement du texte et l'histoire des éditions successives ne sont pas à évoquer ici. Toutes les indications nécessaires sont déjà contenues dans le premier tome des *Themistii orationes* publié dans la collection Teubner (Leipzig, 1965). Cette nouvelle édition, qui doit comprendre trois tomes[100], avait été entreprise par Schenkl, et, interrompue par sa mort, a été reprise par Gl. Downey. Elle est fondée sur une étude attentive des principaux manuscrits connus et présente donc plus de sureté que l'édition Dindorf, tirée presque exclusivement de l'*ambrosianus*[101]. Cette dernière a toutefois beaucoup de mérites, et constitue encore un instrument de travail très utilisable.

Chronologie des *DISCOURS*.

Si la datation des œuvres philosophiques de Thémistios n'offre pas d'intérêt autre que biographique, celle des différents discours, et surtout de ceux qui sont prononcés dans des circonstances officielles ou évoquent des événements historiques, est indispensable souvent pour la compréhension du texte, toujours pour son utilisation.

Or, cette étude chronologique n'a été faite que très imparfaitement et serait à reprendre entièrement. Telle n'est pas notre ambition ; nous nous bornerons ici à indiquer les dates sûres, à noter les difficultés et les différences d'interprétation là où elles interdisent une conclusion ferme, à préciser les dates des quelques œuvres pour lesquelles nous avons fait nous-mêmes des recherches nouvelles. Ce résumé évitera surtout de revenir dans la suite sur les problèmes de datation chaque fois qu'il sera question d'un discours.

Pour plus de précision on se reportera aux quelques travaux qui traitent particulièrement de Thémistios :

— E. Baret, *De Themistio sophista et apud imperatores oratore*, Paris, 1853 (ouvrage très vieilli).

Note 111. Les lettres adressées par Libanios à Thémistios sont éditées isolément par Bouchery *(Themistius in Libanius' Brieven)*; elles permettent de se faire une idée des réponses de Thémistios. Nous avons aussi deux lettres de Grégoire de Nazianze à Thémistios, publiées par P. Gallay dans le premier tome de la correspondance, Paris, 1964, sous les numéros 24 et 38.

100. Le premier, déjà paru, comprend les λόγοι πολιτικοί (*Disc.* I à XIX) ; le deuxième sera réservé aux λόγοι ἰδιωτικοί (XX à XXXIV) ; le troisième présentera les discours dont l'authenticité est douteuse et ceux qui nous sont conservés dans une version non-grecque.

101. Wilhelm Dindorf, *Themistii orationes*, Leipzig, 1830 (réédition photographique, Hildesheim, 1961). L'*ambrosianus* (A) est de très loin notre meilleur manuscrit, bien qu'il soit assez récent (xve s.). Un autre manuscrit de la même époque et de la même main, mais moins correct, nous est conservé : le *coislinianus gr. 323* (Π) ; tous deux dérivent d'un modèle qui leur est commun avec le *salmanticus I, 2-18* (Ψ), de la fin du xive s. Seul le *matritensis XLIX* (Σ), manuscrit au demeurant médiocre, remonterait à la fin du xiiie s.

— O. Seeck, *Die Briefe des Libanius zeitlich geordnet*, Leipzig, 1906 (au nom « Themistius » dans l'index prosopographique).

— L. Méridier, *Le philosophe Themistius devant l'opinion de ses contemporains*, Rennes, 1906.

— C. Gladis, *De Themistii Libanii Juliani in Constantium orationibus*, Breslau, 1907.

— H. Scholze, *De temporibus librorum Themistii*, Göttingen, 1911.

— W. Stegemann, article « Themistios » dans la *Real-Encyclopedie* (Pauly-Wissowa), V, col. 1642-1680.

— H. Bouchery, *Themistius in Libanius'Brieven*, Anvers, 1936 (en flamand).

— H. Bouchery, Contribution à l'étude de la chronologie des discours de Themistius, *Antiquité Classique*, 5, 1936, p. 191-208.

On ne doit pas non plus négliger les notes composées sur les *Discours* par Petau et Hardouin, reproduites dans l'édition Dindorf.

— *Disc. I:* Περὶ φιλανθρωπίας ἢ Κωνστάντιος. Panégyrique à l'adresse de l'empereur Constance II, prononcé très probablement à Ancyre à la fin de l'été ou pendant l'automne 350. Constance vient de quitter Antioche pour aller à la rencontre des usurpateurs Vétranion et Magnence ; il fait route d'abord vers Constantinople et Thémistios va à sa rencontre à Ancyre (opinion partagée par Scholze, Seeck[102], Bouchery ; Foerster[103] place le discours en 347, trouvant que Libanios s'en est inspiré pour son *Or.* LIX).

— *Lettre de Constance au sénat:* Δημηγορία Κωνσταντίου αὐτοκράτορος πρὸς τὴν σύγκλητον ὑπὲρ Θεμιστίου. Lettre adressée par l'empereur absent au sénat de Constantinople pour l'*adlectio* de Thémistios, le 1er septembre 355[104]. (Libanios nous apprend que l'original de la lettre était écrit en latin et Seeck émet l'idée non fondée que la traduction grecque serait de Thémistios lui-même)[104 bis].

— *Disc. II:* Εἰς Κωνστάντιον, ὅτι μάλιστα φιλόσοφος ὁ βασιλεύς · ἢ χαριστήριος. Remerciements adressés par Thémistios à l'empereur Constance, peu après sa nomination au sénat de Constantinople, vraisemblablement au mois de novembre 355. Le discours est lu devant le sénat et envoyé à l'empereur.

— *Disc. III:* Πρεσβευτικὸς ὑπὲρ Κωνσταντινουπόλεως. Discours à l'adresse de Constance prononcé par Thémistios lors de l'ambassade qu'il fit à Rome

102. Avec une précision un peu inquiétante : 350, après le 2 septembre (*Regesten*, p. 198).

103. Dans son édition des œuvres de Libanios (Teubner), tome IV, p. 201, n. 3.

104. La date du 1er septembre 355 est donnée par le *salmanticus* I, 2-18 (Ψ), qui précise : ἐκομίσθη ἡ ἐπιστολὴ ὑπὲρ Θεμιστίου τοῦ λαμπροτάτου φιλοσόφου καὶ ἀνεγνώσθη ἐν τῇ συγκλήτῳ καλάνδαις σεπτεμβρίαις ὑπάτων Ἀρεπίωνος καὶ Λολλιανοῦ, ἀνέγνω δὲ Ἰουστῖνος ὁ λαμπρότατος ἀνθύπατος. Cf. Seeck, *Regesten*, p. 201.

104 *bis.* Libanios, *ep.* 434 ; Seeck, *Briefe*, p. 294-295.

au printemps de 357 (sur la datation de ce discours et du suivant, voir plus bas, *Note I*). Le premier et bref séjour de Constance à Rome, du 28 avril au 29 mai 357, fut l'occasion de festivités et de triomphes. C'est probablement pour les *vicennalia* du règne (fêtées le 22 mai 357) que Thémistios prend la parole[105].

— *Disc. IV :* Εἰς τὸν αὐτοκράτορα Κωνστάντιον. Discours par lequel Thémistios présente ses excuses pour n'être pas présent à des fêtes organisées en Italie en l'honneur de Constance et qui doivent être celles du neuvième consulat de l'empereur, le 1er janvier 357 (voir plus bas, *Note I*).

— *Disc. V :* Ὑπατικὸς εἰς τὸν αὐτοκράτορα Ἰοβιανόν. Discours prononcé par Thémistios à Ancyre le 1er janvier 364 pour les fêtes du consulat de l'empereur Jovien et de son fils nouveau-né Varronianus (voir plus bas, p. 163 sq.

— *Disc. VI :* Φιλάδελφοι, ἢ περὶ φιλανθρωπίας. Thémistios prononce ce discours au sénat de Constantinople pour saluer la nomination de Valens comme co-empereur pour l'Orient. Il s'agit sans doute d'une réponse, au nom des sénateurs et de la ville, à quelques mots d'allocution du nouvel empereur. Si Valens est sûrement présent, Valentinien ne l'est probablement pas. La date est facile à déduire : Valentinien est nommé empereur à Nicée le 26 février 364, il associe son frère Valens à l'Empire le 28 mars ; le discours de Thémistios est certainement du mois d'avril et correspond à l'arrivée de Valens à Constantinople (Scholze opte, sans raisons, pour l'hiver 364-365).

— *Disc. VII :* Περὶ τῶν ἠτυχηκότων ἐπὶ Οὐάλεντος. Par ce discours Thémistios félicite l'empereur Valens de sa victoire sur l'usurpateur Procope et lui recommande de se montrer plus clément dans la répression. L'orateur parle au sénat de Constantinople, en présence de Valens, longtemps déjà après l'échec de Procope (27 mai 366), ce dont il s'excuse. Le discours est donc de l'hiver 366-367.

— *Disc. VIII :* Πενταετηρικός. Ce discours célèbre les *quinquennalia* du règne de Valens et fut prononcé devant l'empereur au camp de Marcianopolis sur le Danube. La fête des *quinquennalia* dut être célébrée le 28 mars 368 (Seeck, seul de cet avis, date les *quinquennalia* et par suite le *Disc.* VIII du 29 mars 369).

— *Disc. IX :* Προτρεπτικὸς Οὐαλεντινιανῷ νέῳ. Thémistios compose ce discours pour les fêtes du 1er janvier 369 marquant le début du premier consulat du jeune Valentinien, fils de Valens, né le 19 janvier 366, associé dans cette charge à Victor. Le texte n'indique pas si Thémistios

105. Ce séjour à Rome de Constance a été étudié notamment par STRAUB (*Herrscherideal,* p. 176 et n. 9), qui conteste la date des *vicennalia* établie par Mommsen, et pense que Constance ne fête à Rome qu'un triomphe après sa victoire sur les usurpateurs. L'auteur admet par ailleurs que le *Disc.* III de Thémistios fut prononcé à cette occasion ; mais il y est question de l'or coronaire offert par Constantinople à l'empereur, ce qui nous paraît mieux convenir aux *vicennalia.*

s'est rendu à cette occasion au camp de Marcianopolis ou s'il a seulement envoyé son discours à Valens, de Constantinople.

— *Disc. X:* Ἐπὶ τῆς εἰρήνης Οὐάλεντι. Ce discours fut prononcé au sénat de Constantinople en présence de l'empereur Valens vers janvier ou février 370. Pendant l'été 369 Thémistios avait été envoyé par le sénat à Noviodunum. en Moesie inférieure, pour y rencontrer l'empereur et l'engager à conclure la paix. Cette paix est en effet conclue avec le roi goth Athanaric dans le courant de l'été (cf. 134 a). Valens est de retour à Constantinople en décembre 369. Le discours (fin 369-début 370) suit de peu les événements qu'il relate.

— *Disc. XI:* Δεκετηρικὸς ἢ περὶ τῶν πρεπόντων τῷ βασιλεῖ. Discours officiel composé pour les *decennalia* du règne de Valens et prononcé à cette occasion, le 28 mars 373, soit à Constantinople, soit plus vraisemblablement à Antioche où l'empereur passe l'hiver pendant la guerre contre les Perses (comme pour les *quinquennalia*, Seeck propose une autre date : le 29 mars 374).

— *Disc. XII:* Ad Valentem de religionibus. Tel qu'il nous est parvenu en latin, ce texte est évidemment apocryphe ; il ne correspond pas aux circonstances particulières du règne de Valens, et se présente comme un centon du *Disc.* V et des indications données par Socrate sur un discours perdu de Thémistios[106]. Foerster[107] a raison de penser que le prétendu traducteur latin du discours grec (dont nous n'avons aucune trace[108]), l'érudit André Dudith (1533-1589), est en fait l'auteur de cette composition. Les arguments que Foerster tire de la personnalité de Dudith, de l'intérêt qu'il porta aux luttes religieuses de son temps et de sa connaissance de Thémistios achèvent de convaincre. La fiction a cependant une vraisemblance historique : nous savons par Socrate et Sozomène que Thémistios prononça un discours à Antioche, devant Valens, en 375-376, pour le détourner de persécuter les chrétiens « nicéens »[109]. Chronologiquement cette œuvre perdue occuperait, en effet, la place du *Disc.* XII dans le recueil.

— *Disc. XIII:* Ἐρωτικὸς, ἢ περὶ κάλλους βασιλικοῦ. Thémistios est l'hôte du sénat de Rome et prononce ce discours probablement à l'occasion des *decennalia* du règne de Gratien, le 24 août 376. Il ressort du texte que l'empereur n'est pas présent, mais seulement attendu dans la capitale en

106. Socrate, IV, 32 ; Sozomène, VI, 36-37.

107. Andreas Dudith und die zwölfte Rede des Themistius, *Neue Jahrb. f.d.kl. Alt.*, 1900.

108. La seule mention d'un texte original et d'une « traduction » de André Dudith est contenue dans une édition donnée par Georg Rem en 1605 : « Themistii philosophi (...) orationes sex augustales graece et nunc primum latinum in sermonem conversae. *Adjecimus et septimam orationem ad Valentem imperatorem pro libertate religionis, latine* (...) » ; et aux pages 225-230 le « Disc. VII » (= notre *Disc.* XII) est édité avec la mention : « ad Valentem imperatorem Augustum, Andrea Dudito, olim Episcop. Pannon., interprete ».

109. Voir plus bas, p. 186 sq.

fête (nous suivons l'opinion de Bouchery[110] contre Scholze et Stegemann qui datent le discours de mai-juin 377).

— *Disc. XIV :* Πρεσβευτικὸς εἰς Θεοδόσιον. Allocution prononcée au nom du sénat de Constantinople à Thessalonique pour saluer le nouvel empereur, Théodose. Après la bataille d'Andrinople où Valens a disparu, Théodose est choisi par Gratien comme co-empereur pour l'Orient, le 19 janvier 379. Une délégation de Constantinople va le rejoindre un peu plus tard à Thessalonique, Thémistios en fait partie, mais il est un peu retardé par la maladie. Le discours doit donc être daté du printemps 379.

— *Disc. XV :* Εἰς Θεοδόσιον, τίς ἡ βασιλικωτάτη τῶν ἀρετῶν ; Thémistios parle ici devant le sénat de Constantinople pour féliciter l'empereur Théodose après les combats heureux qu'il a livrés contre les Goths en 379-380. L'occasion est très vraisemblablement le début de la troisième année du règne, le 19 janvier 381 (Laqueur[111], puis Bouchery[112] ont cru pouvoir distinguer deux discours de date différente réunis dans le *Disc.* XV, un discours XVa qui serait en effet de janvier 381 et un discours XVb qui serait de septembre 380. Comme le remarque Piganiol[113], la démonstration n'est pas convaincante).

— *Disc. XVI :* Χαριστήριος τῷ αὐτοκράτορι, ὑπὲρ τῆς εἰρήνης καὶ τῆς ὑπατείας τοῦ στρατηγοῦ Σατορνίνου. Ce discours est prononcé à Constantinople devant le sénat, en présence de l'empereur Théodose et des principaux dignitaires de la cour, le 1er janvier 383. Il célèbre le consulat de Saturninus, ami de Thémistios, associé à Ricomer. Saturninus vient de conclure la paix avec les Goths, le 3 octobre 382.

— *Disc. XVII :* Ἐπὶ τῇ χειροτονίᾳ τῆς πολιαρχίας. Il s'agit de l'allocution traditionnelle prononcée par le nouveau préfet de la ville au sénat, lors d'une séance que préside l'empereur. La date correspond donc à l'entrée en fonctions de Thémistios : fin de l'hiver ou début du printemps 384, avant le mois de juillet de cette année (rappelons les arguments qui nous permettent de dater la préfecture de Thémistios : elle dure moins d'une année[114] ; elle commence avant et se termine après la « campagne » de Théodose contre Maxime, juillet-septembre 384[115]).

— *Disc. XVIII :* Περὶ τῆς τοῦ βασιλέως φιληκοΐας. Thémistios prononce ce discours devant le sénat, dans la sixième année du règne de Théodose[116], au retour de la « campagne » de cet empereur contre l'usurpateur Maxime, donc après septembre 384 et probablement pendant l'hiver 384-385. Il est vraisemblable que Thémistios est encore préfet de Constantinople lorsqu'il

110. *Contribution*, p. 196-200.
111. *Probleme der Spätantike*, p. 27.
112. *Contribution*, p. 200.
113. *Empire chrétien*, p. 213, n. 82.
114. *Disc.* XXXIV, chap. XI.
115. *Disc.* XVIII, 224 b-225 b. Voir BOUCHERY, *Contribution*, p. 204-206.
116. *Disc.* XVIII, 217 d.

compose cette œuvre[117] (Bouchery[118] est d'un avis contraire sans raison déterminante ; la plupart des commentateurs placent le discours avant le 9 septembre parce que Thémistios n'y parle pas d'Honorius qui naît cette à date. Cet argument négatif est un moins bon indice chronologique que la « campagne » de Théodose contre Maxime, à laquelle il est fait très clairement allusion, dans tout le discours[119] et qu'on s'accorde maintenant à placer entre juillet et septembre 384[120]).

— *Disc. XIX :* Ἐπὶ τῇ φιλανθρωπίᾳ τοῦ Θεοδοσίου. Discours prononcé par Thémistios au sénat de Constantinople pendant le règne de Théodose et sans doute en sa présence, après l'assassinat de Gratien (2 août 383), probablement avant la naissance d'Honorius (9 septembre 384) et la mort de l'impératrice Flaccilla[121], 385 (la date demeure cependant hypothétique ; nous concluons, mais avec plus de réserves, dans le sens de Seeck qui place le discours dans les premiers mois de 384, et contre l'opinion de Stegemann pour qui il s'agit de la dernière œuvre conservée de Thémistios, prononcée au début de 386).

Les discours qui suivent sont dits ἰδιωτικοί parce qu'ils ne sont pas prononcés dans des circonstances officielles. Leur datation est souvent impossible, souvent aussi sans intérêt historique. Nous nous bornons dans ce cas à de rapides indications.

— *Disc. XX :* Εἰς τὸν αὑτοῦ πατέρα. Éloge prononcé par Thémistios à la mort de son père Eugénios, dans la patrie de ce dernier, c'est-à-dire sans doute en Paphlagonie, à la fin de septembre ou au début d'octobre 355 (Scholze : début d'octobre).

— *Disc. XXI :* Βασανιστὴς ἢ φιλόσοφος. Ce discours est l'un des premiers parmi ceux qui traitent des rapports entre la philosophie et l'art des sophistes. Il remonte probablement aux débuts de la carrière professorale de Thémistios, entre 345 (date donnée par Seeck[122] qui croit trouver dans ce discours la première œuvre prononcée par Thémistios à Constantinople) et 355-356 (date retenue par Stegemann).

— *Disc XXII :* Περὶ φιλίας. Rien ne permet de proposer une date précise pour ce discours entièrement rhétorique, dont les différents thèmes évoquent plutôt le début de l'enseignement de Thémistios.

— *Disc. XXIII :* Σοφιστής. Ce discours est l'aboutissement d'une polémique sur le rôle de la philosophie. Il est prononcé à la même époque que les *Disc.* XXVI et XXIX, et sa composition doit être placée vers 359 (nous

117. *Ibid.* 224 a.
118. *Contribution*, p. 206.
119. Notamment en 220 d.
120. Piganiol, *Empire chrétien*, p. 242 et 248.
121. Il semble bien ressortir du texte qu'Arcadius est le seul fils de Théodose, et que l'impératrice est vivante (228 b ; 231 a).
122. *Briefe*, p. 292.

nous expliquons plus bas[123] sur cette conclusion dont dépend, pour une part importante, la biographie de Thémistios[124].

— *Disc. XXIV :* Προτρεπτικὸς Νικομηδεῦσιν εἰς φιλοσοφίαν. Il s'agit probablement d'une conférence qui inaugure une série de cours que Thémistios fait à Nicomédie. Cet enseignement précède vraisemblablement l'arrivée de Libanios dans la même ville, vers 344. Le discours se place donc approximativement entre 340 et 344[125].

— *Disc. XXV :* Πρὸς τοὺς ἀξιώσαντας λέγειν ἐκ τοῦ παραχρῆμα. Cette improvisation amusante n'est d'aucune façon datable[126].

— *Disc. XXVI :* Ὑπὲρ τοῦ λέγειν, ἢ πῶς τῷ φιλοσόφῳ λεκτέον. Thémistios est déjà sénateur lorsqu'il compose ce discours[127]. L'œuvre est à rattacher aux *Disc.* XXIII et XXIX, traitant des mêmes sujets, et peut être datée de 359 environ[128].

— *Disc. XXVII :* Περὶ τοῦ μηδὲν τοῖς τόποις, ἀλλὰ τοῖς ἀνδράσι προσέχειν. Rien ne permet de dater cet exercice rhétorique qui évoquerait plutôt la période de formation de Thémistios.

— *Disc. XXVIII :* Ἡ ἐπὶ τῷ λόγῳ διάλεξις. Cette conférence très rhétorique ne fournit aucun indice de datation. Pour la rattacher au règne de Constance, Méridier[129] s'appuie sur certaines similitudes avec des œuvres de cette époque et notamment du *Disc.* XXII, mais la date de ce discours est, elle-même, très conjecturale.

— *Disc. XXIX :* Πρὸς τοὺς οὐκ ὀρθῶς ἐξηγουμένους τὸν σοφιστήν. Cette œuvre est à mettre en relation avec le *Disc.* XXIII et doit donc être datée de 359[130]. La mention d'un poète égyptien de passage à Constantinople[131] est une confirmation de cette date si on la rapproche, comme Seeck[132], de la lettre de Libanios annonçant le voyage du poète d'Égypte Andronikos[133].

— *Disc. XXX :* Θέσις, εἰ γεωργητέον. Cet éloge de l'agriculture à la

123. *Note I*, p. 209. Rappelons que Méridier, Stegemann et Bouchery placent les *Disc.* XXVI, XXIX et XXIII en 377-378.

124. Comme nous l'avons signalé plus haut, la fin du discours manque et les dernières lignes, visiblement ajoutées, sont sans rapport avec ce qui précède.

125. Voir l'analyse de BOUCHERY (*Contribution*, p. 192-196), qui est correctement menée, mais très douteuse dans l'excessive précision de la conclusion.

126. CHRIST-SCHMID-STÄHLIN (p. 1010) datent le discours du règne de Constance ; l'expression Τὸν ἐμὸν ἐραστήν (310 b) évoquerait un passage du *Disc.* XIII (165 c) désignant l'empereur Constance. Le rapprochement n'est pas déterminant.

127. *Disc.* XXVI, 326 d. Donc le discours est en tout cas postérieur à 355.

128. Nous analysons plus bas (p. 44, n. 54) la thèse de Kesters selon laquelle ce discours serait une œuvre d'Antisthène à peine retouchée par Thémistios. Nous ne nous y rallions pas, tout en admettant qu'il puisse y avoir de nombreux emprunts de Thémistios à ses devanciers.

129. *Le philosophe Themistius*, p. 10-14.

130. 377-378 pour Méridier, Stegemann et Bouchery.

131. *Disc.* XXIX, 347 a.

132. *Briefe*, p. 300-301.

133. LIBANIOS, *ep.* 77.

manière des sophistes et des rhéteurs n'est pas datable ; par sa manière il évoque plutôt les débuts de la carrière de Thémistios.

— *Disc. XXXI:* Περὶ προεδρίας εἰς τὴν σύγκλητον. Cette importante allocution est prononcée par Thémistios au sénat de Constantinople, alors qu'il est probablement encore préfet[134], à propos de la présidence du sénat et de la légitimité de sa préfecture. A ses ennemis qui l'accusent, Thémistios dit qu'il profite d'une fête et de la trêve judiciaire consentie à cette occasion par la loi pour s'adresser à eux[135]. Il peut s'agir soit du temps du carême de 384, et dans ce cas le *Disc.* XXXI suivrait immédiatement le *Disc.* XVII et l'entrée en charge de Thémistios, soit des fêtes de début d'année de 385, et l'œuvre, précédant de peu le *Disc.* XXXIV, serait de l'extrême fin de la préfecture de Thémistios. Les deux hypothèses ont été également proposées[136]. Nous pencherions pour la première.

— *Disc. XXXII:* Μετριοπαθὴς ἢ φιλότεκνος. Cet exercice oratoire ne peut être daté ; il se rattache sans doute aux débuts de la carrière de Thémistios.

— *Disc. XXXIII:*
Il s'agit du début d'une conférence qui inaugure probablement l'enseignement de Thémistios à Constantinople. La date, 348-349, a été conclue par Seeck d'une indication précise concernant certains types monétaires[137].

— *Disc. XXXIV:* Πρὸς τοὺς αἰτιασαμένους ἐπὶ τῷ δέξασθαι τὴν ἀρχήν. Thémistios prononce cette sorte de plaidoyer après avoir renoncé à la préfecture de Constantinople[138], mais dans le feu de la polémique dont cette préfecture est l'objet, et particulièrement en réponse à une épigramme de Palladas qui circule contre lui. L'œuvre est donc à dater de 385. Elle est probablement le dernier discours conservé de Thémistios (telle est la conclusion de Seeck et de Méridier[139] ; Stegemann place le discours à l'automne 384 ce qui ne peut convenir puisqu'à cette date Thémistios est encore préfet).

134. *Disc.* XXXI, 353 d. Bouchery discute cette conclusion.
135. *Disc.* XXXI, 252 b.
136. Bouchery (*Contribution*, p. 207-208) propose le temps du carême de 385, et pense que Thémistios a déjà abandonné sa préfecture ; Méridier (*Le philosophe Themistius*, p. 93-100) place le discours, comme Hardouin, en janvier 385. Les conclusions de Scholze (*De temporibus*, p. 57 : 3 janvier 384) et de Seeck (*Briefe*, p. 306 : Pâques 385) sortent des limites chronologiques acceptables. Le mot ἱερομηνία est assez rare ; il appartient au vocabulaire des fêtes antiques. On est tenté d'abord de chercher dans ἱερομηνία τοῦ ἔτους une désignation des fêtes du début de l'année, mais ces dernières n'ont rien de particulièrement religieux et ne confèrent pas à tout le mois de janvier un caractère sacré ; si l'on comprend qu'il s'agit du carême, tout s'explique mieux, et un édit du 27 mars 380 confirme que les poursuites judiciaires sont suspendues pendant les quarante jours qui précèdent Pâques (*C. Th.* IX, 35, 4). Dans Grégoire de Nysse (*ep.* 4, *PG*, 46, col. 1025) le mot ἱερομηνίαι désigne le temps pascal ; dans Sozomène (II, 3, *PG*, 67, col. 940) il désigne les fêtes officielles de l'année, auxquelles le sénat participe ou qu'il organise.
137. *Zeitschrift für Nümismatik*, 17, p. 132.
138. Voir *Disc.* XXXIV, chap. XI.
139. Seeck, *Briefe*, p. 306 ; Méridier, *Le philosophe Themistius*, p. 100-112.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

Nous donnons ici la liste des principaux ouvrages ou articles consultés, cités dans les notes sous une forme abrégée dont on trouvera ici la transcription complète par ordre alphabétique des noms d'auteur.

A. Alföldi, *A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IVth. Century*, Diss. Pannonicae Acad., ser. II, fasc. 7, 1937.
— *Die Kontorniaten, ein verkanntes Propagandamittel der spätrömischen heidnischen Aristocratie*, Budapest, 1943.
— *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford, 1948.
— *A conflict of Ideas in the Later Roman Empire, the clash between the Senat and Valentinian I*, Oxford, 1952.

P. Allard, *Le christianisme et l'Empire romain de Néron à Théodose*, Paris, 1903.

G. Bardy, Chrétiens et païens à la fin du ive sècle, *Année théologique*, 4, 1943, p. 457-503.
— *L'Église et les derniers romains*, Paris, 1948.

E. Baret, *De Themistio sophista et apud imperatores oratore*, Paris (thèse), 1853.

N. H. Baynes, Eusebius and the christian Empire, *Mélanges Bidez*, 1933, p. 13-18 (*Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientale*, 2, 1933-1934 ; repris dans Baynes, *Byzantine Studies and other Essays*, Londres, 1955).

J. Bidez, *Œuvres complètes de l'empereur Julien*, I 1 : *Discours de Julien César*, Paris, 1932 ; I 2 : *Lettres et fragments*, Paris, 1924 (2e édition, 1960).
— *La vie de l'empereur Julien*, Paris, 1930.
— *La tradition manuscrite et les éditions des discours de Julien l'empereur* (Recueil des travaux de l'Université de Gand), Gand-Paris, 1929.
— *Vie de Porphyre le philosophe néoplatonicien*, 1913 (reproduction photographique, Hildesheim, 1964).

J. Bidez et F. Cumont, *Juliani imperatoris epistulae leges poematia fragmenta varia*, Paris, 1922.

G. Boissier, *La fin du paganisme*, Paris, 1891.

E. von Borries, art. « Julianos », *RE*, X, col. 26-91, 1919.

H. F. Bouchery, *Bijdrage tot de Studie van Themistius' even en Persoonligkheit*, Gand, 1935 (thèse en flamand, dactylographiée).

— *Themistius in Libanius' Brieven*, Publication de l'Université de Gand, LXXVIII, Anvers, 1936 (en flamand).
— Contribution à l'étude de la chronologie des discours de Thémistios, *Antiquité Classique*, 5, 1936, p. 191-208.
J. A. Brons, *De Woord Kreuze in Themistius' Redevoeringen*, Nimègue, 1948.
A. Chastagnol, *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris, 1960.
L. Cheikho, Notice sur un ancien manuscrit arabe, *Actes du XI*e *Congrès des Orientalistes*, 3e section, p. 125-142, Paris, 1897.
W. von Christ, *Geschichte der griechischen Litteratur*, 6e édition, avec la collaboration de O. Stählin et W. Schmid, Munich, 1959.
C. N. Cochrane, *Christianity and classical Culture*, Oxford, 1940.
P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1945.
— *Histoire littéraire des invasions germaniques*, 2e éd., Paris, 1948.
J. Croissant, Un nouveau discours de Themistius, *Serta Leodiensia*, 44, 1930, p. 7-30.
J. Daniélou et H. I. Marrou, *Nouvelle Histoire de l'Église*, I : *Des origines à saint Grégoire le Grand*, Paris, 1963.
L. Delatte, *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Paris-Liège, 1942.
E. Demougeot, *De l'unité à la division de l'Empire romain, 395-410. Essai sur le gouvernement impérial*, thèse, Paris, 1951.
W. Dindorf, *Themistii orationes*, Leipzig, 1832 (réédition photographique, Hildesheim, 1961) avec les annotations de Petau, de Hardouin et, pour le discours XXXIV, d'Angelo Mai.
H. Dörries, *Konstantin der Grosse*, Stuttgart, 1958.
— *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, Göttingen 1954.
G. Downey, Philanthropia in Religion and Statecraft in the fourth century after Christ, *Historia*, 4, 1955, p. 199-208.
— Education and public problems as seen by Themistius, *Transactions of the American Philological Association*, 86, 1955, p. 291-307.
— Themistius and the defence of Hellenism in the fourth century, *Harvard Theological Review*, 50, 1957, p. 259-274.
— Education in the Roman Empire : christian and pagan theories under Constantine and his successors, *Speculum*, 32, 1957, p. 56-61.
— Themistius' first oratio, *Greek and Byzantine Studies*, I, 1958, p. 49-69.
— Julian and Justinian and the unity of faith and culture, *Church History*, 28, 1959, p. 339-349.
— Allusion to christianity in Themistius' orationes, *Studia Patristica*, V, p. 480-488 (= *Texte und Untersuchungen*, LXXX, Berlin, 1962).
— *Themistii orationes quae supersunt* (recensuit H. Schenkl, opus conssummavit G. Downey), t. I (λόγοι πολιτικοί), Teubner, Leipzig, 1965.

F. DVORNIK, The emperor Julian's 'reactionary' ideas on Kingship, *Late Classical and Medieval Studies in Honour of A. M. Friend*, Princeton, 1955, p. 71-81.

— *Early Christian and Byzantine political Philosophy, origins and background*, Dumbarton Oaks Studies IX, Washington, 1966 (2 vol.).

W. ENSSLIN, Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius des Grossen, *Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften*, philos. hist. Klasse, 2. Heft, Munich, 1953.

— Kaiser Julians Gesetzgebungswerk und Reichsverwaltung, *Klio*, 18, 1922, p. 104-199.

A. J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris, 1959.

E. FLEURY, *Hellénisme et christianisme, saint Grégoire de Nazianze et son temps*, Paris, 1930.

R. FOERSTER, Andreas Dudith und die zwölfte Rede des Themistius, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Litteratur*, 6, 1900, p. 74-93.

L. FRANÇOIS, *Essai sur Dion Chrysostome*, Paris, 1921.

J. GAUDEMET, *L'Église sous l'Empire romain, IVe-Ve siècle*, Paris, 1958.

J. GEFFKEN, *Kaiser Julianus*, Leipzig, 1914.

— *Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg, 1929 (2e éd.).

W. GERNENTZ, *Laudes Romae*, Diss., Rostock, 1914.

C. GLADIS, *De Themistii Libanii Juliani in Constantium orationibus*, diss., Breslau, 1907.

E. R. GOODENOUGH, The political philosophy of Hellenistic Kingship, *Yale Classical Studies*, 1, New Haven, 1928, p. 55-102.

A. GRABAR, *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris, 1936.

H. GÜTZWILLER, *Die Neujahrsrede des Konsuls Claudius Mamertinus vor dem Kaiser Julian*, Bâle, 1942.

G. C. HANSEN, Rythmisches und metrisches zu Themistius, *BZ*, 55, 1962, p. 235-240.

L. HARMAND, *Le discours sur les Patronages de Libanius*, Paris, 1955.

E. HATCH, *The influence of Greek Ideas on Christianity*, avec préface, notes et bibliographie de F. C. Grant, réimpression Harper Torchbook, 1957.

H. HUNGER, *Prooimion, Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*, Vienne, 1964.

A. H. M. JONES, *The cities of the eastern Roman provinces*, Oxford, 1927.

— *The Greek city from Alexander to Justinian*, Oxford, 1940.

— *The later Roman Empire*, 284-602, 3 vol. et cartes, Oxford, 1964.

J. KABIERSCH, *Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian*, Wiesbaden, 1960.

E. H. KANTOROWICZ, On Transformations of Apolline Ethics, *Charites, Festschrift Ernst Langlotz*, Bonn, 1957, p. 265-274.

J. KARAYANNOPULOS, *Das Finanzwesen des frühbyzantinischen Staates*, Munich, 1958.
H. KESTERS, *Antisthène, étude critique et exégétique sur le XXVIe discours de Themistius*, Louvain, 1935.
— *Plaidoyer d'un socratique contre le Phèdre de Platon*, Louvain, 1959 (avec édition et traduction en français du *Disc.* XXVI).
H. KOCH, Constantin le Grand, *Byz.*, 25-26-27, 1955-1957, p. 457-472.
B. KÖTTING, Christentum und heidnische Opposition in Rom am Ende des 4. Jahrhunderts, *Schriften der Gesellschaft zur Förderung der westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster*, 46, Münster, 1961, p. 38 sq.
G. L. KURBATOV, Libanij o Frakii (Libanios et la Thrace), *Izvestija na Instituta za Istorija*, Blgarska Akademija na Naukite, 11, 1962, p. 151-164.
P. de LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1920.
— *La réaction païenne; étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, Paris, 1934.
C. LACOMBRADE, *Œuvres complètes de l'empereur Julien*, II 2 : *Discours de Julien empereur*, Paris, 1964.
— *Synesios de Cyrène hellène et chrétien*, thèse, Paris, 1951.
— *Le discours sur la Royauté de Synesios de Cyrène*, Paris, 1951.
M. L. W. LAISTNER, *Christianity and classical culture in the later Roman Empire*, New York, 1951.
R. LAQUEUR, Das Kaisertum und die Gesellschaft des Reiches, in : *Probleme der Spätantike, Vorträge geh. auf dem 17. deutschen Historikertage* (ouvrage collectif de H. Koch, R. Laqueur, W. Weber), Stuttgart, 1930.
C. LÉCRIVAIN, *Le sénat romain depuis Dioclétien à Rome et à Constantinople*, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 52, Paris, 1888.
P. LEMERLE, Invasions et migrations dans les Balkans depuis la fin de l'époque romaine jusqu'au VIIIe siècle, *Rev. Historique*, 211, 1954, p. 265-308.
H. P. L'ORANGE, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*, Oslo, 1953.
H. I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, 6e éd., Paris, 1965.
S. MAZZARINO, *Aspetti sociali del IV. seculo*, Rome, 1951.
L. MÉRIDIER, *Le philosophe Themistius devant l'opinion de ses contemporains*, Rennes, 1906.
H. MERKI, *Ὁμοίωσις Θεῷ, von den platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Paradosis VII, Fribourg (Suisse), 1952.
J. MISSON, *Recherches sur la paganisme de Libanius*, Recueil des travaux de l'Université de Louvain, 1914.
— Libanius et le christianisme, *Musée Belge*, 24, 1920, p. 73-89.

A. MOMIGLIANO, *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth century* (ouvrage composé d'articles de différents auteurs), Oxford, 1963.

K. F. MORRISON, *Rome and the City of God, an essay on the constitutional relationship of Empire and Church in the fourth Century*, Transactions of the American Philosophical Society, LIV 1, Philadelphia, 1964.

J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain, contribution à l'étude des rapports de l'Église et de l'État à la fin du IV*[e] *siècle*, thèse, Paris, 1933.

J. R. PALANQUE, G. BARDY, P. de LABRIOLLE, *Histoire de l'Église* publiée sous la direction de A. Fliche et V. Martin, vol. III : *De la paix constantinienne à la mort de Théodose*, Paris, 1950.

M. PAVAN, *La crisi della scuola nel IV secolo d. C.*, Bari, 1952.

— *La politica gotica di Teodosio*, Rome, 1964.

P. PETIT, *Les étudiants de Libanius. Un professeur de Faculté et ses élèves au Bas-Empire*, Paris, 1956.

— *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV*[e] *siècle après J.-C.*, thèse, Paris, 1955.

— Les sénateurs de Constantinople dans l'œuvre de Libanius, *L'Antiquité classique*, 26, 1957, p. 347-382.

L. PHILIPPART, A propos d'un prétendu discours perdu de Themistius, *Serta Leodiensia*, 44, Paris, 1930.

A. PIGANIOL, *L'Empire chrétien*, 325-395, Histoire Générale de Glotz, IV 2, Paris, 1947.

M. POHLSCHMIDT, *Quaestiones themistianae*, diss. Münster, 1908.

A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque, depuis les origines jusqu'à la fin du IV*[e] *siècle*, t. I-III, Paris, 1928-1930.

— *S. Jean Chrysostome et les mœurs de son temps*, Paris 1891.

H. RAHNER, *Kirche und Staat im frühen Christentum*, Munich, 1961.

H. READER, Kaiser Julian als Philosoph und religiöser Reformator, *Classica et Mediaevalia*, 6, 1944.

R. REMONDON, *La crise de l'Empire romain de Marc Aurèle à Anastase*, Paris, 1964.

H. RITTER et R. WALZER, *Studi su Al Kindi, II, uno scritto morale inedito di Al-Kindi* (Themistio Περὶ ἀλυπίας ?), Mem. Acad. dei Lincei VI 8, 1, Rome, 1938.

G. ROCHEFORT, *Œuvres complètes de l'Empereur Julien*, II 1 : *Discours de Julien Empereur*, Paris, 1963.

J. SCHAROLD, *Dion Chrysostomus und Themistius*, progr. Burghausen, 1962.

F. SCHEMMEL, Die Hochschule von Konstantinopel im IV. Jahrhundert, *Neue Jahrbücher für Pedagogik*, 22, 1908, p. 147-168.

H. SCHENKL, Die handschriftliche Überlieferung der Reden des Themistius, *Wiener Studien*, 20, 1898, p. 205-243 ; 21, 1899, p. 80-115 ; 23, 1901, p. 14-25.

— *Beiträge zur Textgeschichte der Reden des Themistius*, Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss. Wien, philos.-histor. Kl. Bd. 192 Abh. I, 1919.
H. Scholze, *De temporibus librorum Themistii*, Göttingen, 1911.
O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, t. I-VI, Berlin, 1897-1921.
— *Die Briefe des Libanius zeitlich geordnet*, dans Gebhardt-Harnack, *Texte und Untersuchungen*, neue Folge, XV, Leipzig, 1906.
— Eine verlorene Rede des Themistius, *Rheinisches Museum*, 61, 1906, p. 554-560.
— *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.*, Stuttgart, 1919.
K. M. Setton, *Christian attitude towards the Emperors in the fourth century, especially as shown in Adresses to the Emperors*, Studies ed. by the Faculty of Political Science of Columbia University, n. 482, 1941.
G. R. Sievers, *Das Leben des Libanius*, Berlin, 1868.
W. Stegemann, art. « Themistios », *RE*, V, A 2, col. 1642-1680.
E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, édition française par J. R. Palanque, t. I-II, Paris, 1949-1959.
A. Steinwenter, Νόμος ἔμψυχος, zur Geschichte einer politischen Theorie, *Anzeiger der Akademie der Wissenschaft in Wien*, philos. histor. Kl., LXXXIII, 1946, p. 250-268.
H. Stern, *Date et destinataire de l'Histoire Auguste*, Paris, 1953.
P. Stockmeier, Konstantinische Wende und kirchengeschichtliche Kontinuität, *Historisches Jahrbuch*, 82, 1963.
J. Straub, *Vom Herrscherideal in der Spätantike*, diss., Berlin, 1939.
— Die Wirkung der Niederlage bei Andrinopel auf die Diskussion über Germanenproblem in der spätrömischen Literatur, *Philologus*, 95, 1943, p. 255-286.
— Christliche Geschichtapologetik in der Krisis des römischen Reiches, *Historia*, I, 1950, p. 52-81.
— *Studien zur Historia Augusta*, Berne, 1952.
— Heidnische Geschichtapologetik in der christlichen Spätantike, *Antiquitas*, Reihe IV Band I, Bonn, 1963.
De Strycker, Antisthène ou Themistius, *Archives de Philosophie*, XII 3, 1936, p. 181-206.
— Themistios' Getuigenis over de Exoterische en akroamatische Werken van Aristoteles, *Philologische Studiën*, 7, 1935-1936, p. 100-121 (en flamand).
O. Treitinger, *Die Oströmische Kaiser und Reichsidee*, Iena, 1938.
V. Valdenberg, Les discours politiques de Themistius dans leurs rapports avec l'antiquité, *Byz.*, I, 1924, p. 557-580.
V. Velkov, Svedenijata na Temistij za Trakija (Les renseignements donnés par Thémistios sur la Thrace), *Serta Kazaroviana* II, Sofia, 1955, p. 245-260 (= *Izvestija na Arheologičeskija Instituta*, t. 19).

J. C. ZAKRZEWSKI, La politique théodosienne, *Eos*, 30, 1927, p. 339-345.
— Le parti théodosien et son antithèse, *Eos*, supplementa 18, p. 1-183.
E. R. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1880 s.

Nous citons les sources avec le mode de référence habituel et d'après les éditions scientifiques en usage pour chaque auteur, particulièrement :

AMMIEN MARCELLIN : éd. J. C. Rolfe, Loeb Classical Library.
EUNAPE : éd. Charles Müller, *Fragmenta historicorum graecorum*, IV ; et, pour les *Vies des philosophes et des sophistes*, éd. W. C. Wright, Loeb Classical Library.
EUSÈBE de Césarée : éd. I. A. Heikel, *Griechische Christliche Schriftsteller*.
HIMERIOS, éd. Aristide Colonna, réimprimée à Rome, 1951.
JULIEN l'empereur : éd. Bidez, Rochefort, Lacombrade, *Les Belles Lettres*.
LIBANIOS : éd. Foerster, Bibliotheca Teubneriana. Pour les lettres, t. X et XI de cette édition, nous donnons seulement la numérotation de Foerster, sans y ajouter celle de Wolf comme on le fait parfois. Pour les discours, nous donnons le plus souvent l'indication du tome : Libanios XLV, 28 (III, p. 373) = *oratio* XLV, paragraphe 28, tome III de l'éd. Foerster, page 373.
SOZOMÈNE : éd. J. Bidez et G. C. Hansen (Akademie-Verlag, Berlin, 1960).
THÉMISTIOS : éd. Dindorf et éd. Downey. Nous signalons les cas où ces deux éditions diffèrent sensiblement.
ZOSIME : éd. L. Mendelssohn, *Bibliotheca Teubneriana*.

C'est dans la *Patrologie Grecque* de Migne qu'ont été consultés Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, Socrate, notamment. Pour distinguer les différents personnages porteurs du même nom, nous adoptons la numérotation de Seeck *(Briefe)*: Eusèbe XII, Strategius I, etc.

CHAPITRE PREMIER

UNE CRISE POLITIQUE DE L'HELLÉNISME

Rome en Orient

D'après l'œuvre de Thémistios il est possible de reconstituer sa vie et les grandes étapes de sa carrière, beaucoup plus difficile de définir les liens qui l'unissent à son milieu, à son époque. Les règles du jeu rhétorique sont faites pour décourager l'historien : dans les situations les plus originales, le bon souverain n'aura jamais que les qualités du Roi platonicien, un ennemi personnel les vices du sophiste classique, un conquérant sera toujours Alexandre et un sage Socrate ou Caton. Les *Discours* donnent d'abord l'impression d'être un exercice de désincarnation ; pourtant, plus que les œuvres du même genre et de la même époque, on sent la rhétorique bouillonner de sentiments vrais et se plier aux exigences d'une actualité brûlante ; elle est un langage dont il faut posséder la clé.

Faute de renseignements plus directs et plus complets sur les amis et correspondants de Thémistios, c'est la correspondance de Libanios qui nous introduira à une compréhension historique des *Discours;* quelques lettres, mais qui sont un joint précieux entre deux des plus grands représentants de l'hellénisme à cette époque. Entre les divergences d'une amitié et les polémiques dont l'œuvre de Thémistios garde certains échos, s'établissent naturellement un synchronisme et une liaison[1] ; le langage est différent, mais les problèmes sont les mêmes ; ceux d'une transformation politique de l'hellénisme au milieu du IVe siècle.

Une fois franchi ce pas de Thémistios à son temps, de la rhétorique à l'histoire, les *Discours* peuvent être interprétés comme l'œuvre-témoin d'un conflit politique qui se développe de Constance II à Théodose Ier, opposant deux conceptions de l'hellénisme et de la romanité, ou plutôt

1. Sur la correspondance de Libanios adressée à Thémistios : Seeck, *Briefe;* Bouchery, *Themistius*, qui donne avec ses commentaires une édition des lettres. Les discours polémiques de Thémistios ont été étudiés par L. Méridier *(Le philosophe Themistius)*, mais d'un point de vue plus littéraire qu'historique.

deux manières d'envisager leurs rapports. Les épisodes principaux de ce conflit sont connus : la rivalité entre Constance et Julien, le règne de l'empereur païen, les résistances opposées en Orient à la politique théodosienne ; il manquait plutôt d'en mesurer les conséquences idéologiques et d'en établir la signification au sein même de l'hellénisme. C'est alors l'œuvre entière de Thémistios qui répond à celle de Libanios ; et à travers l'une et l'autre, comme à travers presque toute la littérature contemporaine, ce sont deux systèmes de pensée politique qui sont confrontés, deux figures symboliques et rivales qui apparaissent, dominant tout le premier siècle d'histoire de l'Empire oriental : Constantin et Julien.

DIVERGENCES ET POLÉMIQUES

Les lettres de Libanios a Thémistios.

Ce serait réduire la portée de la correspondance de Libanios adressée à Thémistios que d'y chercher seulement l'histoire d'une amitié tantôt confiante, tantôt réticente. S'il fallait désigner l'ami le plus proche et le plus intime de Thémistios, ce n'est pas à Libanios qu'on devrait songer, mais plutôt à ce Kléarchos[2] dont les sources du temps retracent la brillante carrière politique, et que la correspondance de Libanios associe dans plus d'un cas à Thémistios : écrire à l'un des deux c'est écrire aux deux[3]. Cette amitié se fonde sur une affinité intellectuelle évidente et se prolonge par une attitude politique en plus d'une occasion commune ou comparable, bien que les deux amis, l'un fonctionnaire impérial, l'autre philosophe, paraissent appartenir à deux mondes différents[4]. A l'inverse, ce qui unit

2. C'est le Kléarchos I dont Seeck (*Briefe*, p. 108-109) retrace la carrière. D'une riche famille de Thesprôtie, fils d'un haut fonctionnaire, Kléarchos est un personnage important de l'époque, que mentionnent souvent les sources : Libanios bien sûr, qui lui écrit amicalement, mais aussi Ammien Marcellin, Eunape et des historiens plus tardifs.

3. Libanios, *ep.* 67, 68, 90, 91. Voir à ce sujet P. Petit (*Les sénateurs de Constantinople*, p. 352), qui note qu'en effet les mêmes affaires sont soumises à la fois à Thémistios et à Kléarchos, ce dernier ayant droit peut-être à moins de considération.

4. Kléarchos et Thémistios sont associés tout au long de leur vie. Kléarchos réside à Constantinople sous Constance, et son activité politique s'apparente si bien à celle de Thémistios au même moment qu'on a fait de lui l'*assesseur* de Thémistios pendant son hypothétique proconsulat (voir *Note II*). Il aurait d'abord été nommé *consularis europae*, puis, en 360, *vicarius thraciarum*. (P. Petit en doute, *loc. cit.*). Il se serait trouvé en difficulté sous Julien quand Thémistios lui-même n'était pas très bien en cour. Il est désigné par le sénat de Constantinople, peut-être à la place de Thémistios, pour aller rejoindre Jovien à Antioche en 363 ; nommé *vicarius* d'Asie, il se distingue dans la lutte contre Procope et tente, en qualité de proconsul

Libanios et Thémistios c'est la similitude de deux éducations et de deux carrières dont les différences, peu perceptibles au départ, ne font ensuite que s'accentuer. Ce sont ces différences qui, ici, nous intéressent.

Peu d'événements marquent les relations entre Thémistios et Libanios. Tous deux ont, à trois ans près, le même âge[5] et commencent à enseigner sensiblement au même moment l'un la rhétorique, l'autre la philosophie. Ils se succèdent sans se rencontrer à Nicomédie[6], et c'est seulement lors du deuxième séjour de Libanios à Constantinople, vers 349-350, qu'ils font connaissance et se lient d'amitié[7]. Pendant les quatre années suivantes, les deux collègues vivent en grande intimité : les lettres postérieures évoquent avec nostalgie leurs entretiens aux bains, les discussions auxquelles ils prenaient part dans les cénacles littéraires de la capitale[8] ; à cette époque le fils de Thémistios reçoit de Libanios conseils ou leçons[9]. Mais dès 354 le rhéteur part s'installer définitivement à Antioche, sa patrie. Thémistios lui rend visite pendant quelques mois en 356-357[10] ; ce voyage est l'ultime dette de l'amitié. Rien n'indique que par la suite Thémistios et Libanios se soient revus. En 375-376 Thémistios est à nouveau à Antioche où il prononce un discours devant l'empereur Valens[11], mais son séjour dans cette ville est probablement bref, certainement plus officiel qu'amical ; il n'est pas à évoquer à propos de ses relations avec Libanios.

S'ils ne se revoient pas, les deux amis s'écrivent dès que Libanios a quitté Constantinople et jusqu'à une date que nous ignorons ; de cette correspondance ne subsistent que les lettres de Libanios[12], en tout qua-

d'Asie, de sauver Maxime d'Éphèse, dans le même temps où Thémistios essaie, par le *Disc.* VII, d'obtenir sa grâce de Valens. Préfet de Constantinople pour la première fois en 372-373 il construit une adduction d'eau et une citerne pour la ville, que Thémistios vante dans une longue ἔκφρασις du *Disc.* XI.. Une deuxième préfecture lui est, semble-t-il, confiée en 382-384, qui précéderait donc immédiatement celle de Thémistios. Tous deux meurent à peu près au même moment, vers 388.

5. Thémistios naît vers 317, et Libanios en 314.

6. Thémistios séjourna sans doute à Nicomédie avant 344, Libanios entre 344-345 et 349-350 (cf. Bouchery, *Contribution*, p. 192-196, et plus haut, *Introduction*).

7. Cf. *ep.* 793 de Libanios évoquant une amitié déjà vieille de douze ans, lettre qui peut être datée de 362.

8. *Ibid.* vers la fin de la lettre, et *ep.* 406.

9. Libanios s'associe à la vie familiale de Thémistios, il le félicite à l'occasion de son mariage, lui écrit à la mort de son fils, Thémistios le jeune (*ep.* 575). On ne peut classer ce dernier parmi les « élèves » de Libanios, car il était trop jeune au moment du séjour du rhéteur à Constantinople pour suivre véritablement ses cours (cf. Bouchery, *Themistius*, p. 102-103).

10. Pour les dates de ce voyage, voir *Note I*.

11. D'après Socrate (IV, 32) et Sozomène (VI, 36-37), c'est à Antioche que Thémistios prononça le discours par lequel il engageait Valens à plus de tolérance en matière religieuse.

12. Toutes les lettres de Thémistios sont perdues à l'exception d'un bref fragment conservé par une scolie en marge de l'*ep.* 241 de Libanios sur le *codex berolinensis*. Bouchery (*Themistius*, p. 125-126) le considère comme authentique. Voici ce texte curieux : ζητοῦντος τὸν Θεμίστιον τοῦ Λιβανίου τόκους καινοὺς οὓς ἔτικτε ἐν Κωνσταντινουπόλει

rante, écrites entre 355 et 365. Douze autres lettres, adressées à différents correspondants mentionnent également Thémistios, généralement avec peu de détails ; elles remontent à la même période, sauf une qu'il est possible de dater de 388 et qui nous indique qu'à cette date Thémistios est encore vivant[13]. La coupure de 365 a-t-elle une signification ? Est-elle le signe d'une brouille intervenue entre Libanios et Thémistios[14], ou simplement vient-elle d'une perte de la correspondance ? Les incertitudes de la tradition manuscrite des lettres de Libanios rendent peut-être inutile l'hypothèse d'une brouille, mais après l'avènement de Valens la vie de Thémistios ne ressemble plus guère à celle de Libanios. Brouille ou non, en 365 une page est tournée.

Les premières lettres sont comme le prolongement naturel de quatre années de relations amicales à Constantinople ; elles nous aident à comprendre ce que Libanios et Thémistios ont et garderont en commun : un langage, un milieu[15], une culture. L'allusion suffit à ces correspondants formés à la même école ; il y a entre eux le sentiment d'une communauté d'inspiration, d'une complicité parfois[16], dont la notion d'hellénisme forme le fond et que Libanios traduit en écrivant que ses œuvres et celles de Thémistios sont « sœurs »[17]. Quant à la carrière des deux professeurs, elle commence, comme il est de règle à l'époque, par des tournées dans les métropoles provinciales, dans des villes réputées pour leur attachement à la culture grecque, telles Ancyre et Nicomédie. Les perspectives sont les mêmes : choisir une cité qui offre au rhéteur ou au philosophe un enseigne-

βασιλεύοντος Ἰουλιανοῦ, ἐδήλωσεν ἐκεῖνος περὶ τοῦ γάμου καὶ τῆς γυναικὸς αὐτοῦ ὡς · οὐκ ἔστι νῦν ἐμοὶ καιρὸς τοῦ τίκτειν λόγους, ἀλλὰ παῖδας ἐκ γυναικός, ἣν ἀρτίως γήμας ἐλπίζω καὶ πατὴρ ἔσεσθαι παίδων. Ταῦτα γὰρ ἐπαγγέλλεταί μοι τῆς γυναικὸς γαστὴρ ἐπειγομένη τεκεῖν, πρὸς ὃ καὶ συνευχοῦ ἡμῖν. Ταῦτα γράψαντος Θεμιστίου εὔχεται ὁ Λιβάνιος · ἄλλ' εἴη γέ μοι (= σοι) τὴν γαστέρα τῆς γυναικός... « A Libanios qui lui demandait les nouveaux enfants (*i. e.* : les discours) qu'il avait engendrés à Constantinople sous le règne de Julien, Thémistios avait donné des nouvelles de son mariage et de sa femme disant : ce n'est pas le moment pour moi d'engendrer des discours, mais des enfants de la femme que je viens d'épouser (il s'agit de son second mariage) et dont j'attends qu'elle me rende père. C'est bien ce que m'annonce le ventre de ma femme pressé d'accoucher. Pour cet événement joins donc tes prières aux miennes. Voilà ce qu'écrivait Thémistios, et Libanios fait cette prière : Eh bien, que le ventre de ta femme (début de l'*ep.* 241)... »

13. *Ep.* 18 à Kalliopios.

14. C'est l'opinion de STEGEMANN, *RE*, V, col. 1646. La faveur de Thémistios auprès de Valens et la suspicion dans laquelle cet empereur tenait Libanios seraient à l'origine du différend.

15. Voir par exemple l'amusante *ep.* 406 que Libanios adresse à Thémistoklès pendant l'été 355, qui évoque un salon littéraire de Constantinople et un cercle d'amis que fréquentait Thémistios.

16. Cf. *ep.* 518 à Aristainétos ; dans cette lettre Libanios note avec humour que, s'il était resté plus longtemps à Antioche, Thémistios aurait converti la majorité chrétienne du sénat « à ses propres convictions », entendant ainsi ce respect des anciens cultes, aussi naturel aux vrais hellènes que le respect des anciens mots.

17. LIBANIOS, *ep.* 376.

ment intéressant matériellement et un auditoire capable d'asseoir une réputation, qui lui confie au besoin un rôle de représentation politique et le délègue parfois à la cour dans des fonctions de panégyriste officiel. En 350, c'est l'avenir prévisible de Thémistios comme de Libanios ; la vie du rhéteur d'Antioche s'y conforme, celle du philosophe de Constantinople s'en écarte.

C'est à propos de leur activité professionnelle qu'apparaissent les premiers signes d'une rivalité. Un discours que Thémistios prononce à Nicomédie entre 340 et 344, contient probablement une allusion dirigée contre Libanios, qu'il ne connaît pas encore personnellement[18] ; on y retrouve la traditionnelle opposition du philosophe au rhéteur. Une lettre de l'été 355 semble montrer que, dans ces rivalités coutumières entre collègues, Libanios prend le parti de Thémistios et s'indigne des calomnies dont il est l'objet[19], mais on apprend par la correspondance de 361-363 que Libanios colporte aussi sur son ami des propos peu flatteurs, mettant en cause son enseignement[20]. Là où Libanios triomphe, comme à Nicomédie, Thémistios ne paraît pas à son aise[21] ; inversement, là où Thémistios se sent chez lui, à Constantinople, Libanios n'a pas sa place. Les raisons qui engagèrent Libanios à s'établir à Antioche et Thémistios à Constantinople peuvent être nombreuses, le scandale ou les coteries y jouent peut-être un rôle important[22], mais le choix final suppose et consacre une différence profonde entre les deux professeurs. Chaque ville, à l'époque, a sa physionomie particulière ; ne s'y intègre pas qui veut. Surtout lorsqu'il s'agit de Constantinople, cité du Bosphore devenue capitale orientale de l'Empire. Les rapports entre Thémistios et Libanios changent à partir du moment où le philosophe, invité par le rhéteur et pressé par le préfet du prétoire d'Orient Strategius I de venir s'installer à Antioche, décide après de longues négociations[23] de n'y faire qu'une visite ; il a été nommé en 355 sénateur de

18. *Disc.* XXIV, 301 b. Voir Brinkman, *Rheinisches Museum*, 64, 1909, p. 639.

19. Libanios, *ep.* 407. Seeck (*Briefe*, p. 294-295) pense que dans cette lettre il s'agit d'ennemis chrétiens de Thémistios. Pure hypothèse et peu vraisemblable. A cette époque nous savons que les principales difficultés de Thémistios lui viennent de ses collègues.

20. Libanios, *ep.* 793.

21. La conférence que Thémistios prononça à Nicomédie (*Disc.* XXIV) est d'un ton polémique et provocant qui surprend. Himérios connut dans la même ville un véritable triomphe, ce qui indique assez clairement le goût du public pour l'art des sophistes et peut expliquer l'insuccès de Thémistios.

22. Après deux essais manqués à Constantinople, Libanios quitte la ville et va s'installer à Antioche, en 354. Selon P. Petit (*Libanius et la vie municipale*, p. 17-18), il aurait fui la personnalité encombrante de Thémistios. Eunape (*Vie des philosophes*, vie de Libanios, éd. Wright, p. 520) suggère qu'il s'était trouvé compromis dans un scandale de mœurs lors de son premier séjour.

23. Le nom de Strategius revient constamment dans la correspondance de cette époque. Libanios paraît craindre qu'en refusant son invitation Thémistios le brouille lui-même avec le préfet du prétoire d'Orient. Sur les épisodes de cette invitation, voir Libanios, *ep.* 447 ; Seeck, *Briefe*, p. 295 ; Bouchery, *Themistius*, p. 58-59.

Constantinople et, bien que la dignité sénatoriale ne soit sans doute pas incompatible avec une résidence provinciale[24], il a choisi irrévocablement de s'y fixer. Thémistios évoque souvent cette décision dans les *Discours* ; il y voit le point de départ de toute sa carrière[25].

Nous quittons les rivalités d'enseignement pour des oppositions plus politiques, mais dans sa correspondance Libanios nous y invite : personne n'a mieux ressenti que lui l'antinomie nouvelle entre la capitale impériale et les grandes cités orientales, notamment la métropole syrienne. Ses sentiments sont doubles : la grande ville du Bosphore exerce sur lui une certaine fascination ; tout au long de la correspondance revient comme un thème habituel le regret d'avoir renoncé aux fastes de Constantinople, à la gloire qui accompagne, là-bas, une réputation d'éloquence. Antioche n'est qu'un « petit port » qu'on abandonne désormais pour un plus grand et plus fructueux[26]. Le regret est de politesse, s'adressant à Thémistios, mais il est aussi de vive amertume. Et cette amertume se change en violente indignation lorsqu'il s'agit de décrire, pour d'autres correspondants, les cités désertées et l'attrait malsain de la capitale. Or c'est Thémistios que la confiance de l'empereur Constance conduit à se faire le « recruteur » de Constantinople. La pente est naturelle : le philosophe est nommé sénateur pour l'illustration de sa ville, puis chargé d'étoffer le sénat en y attirant de nouveaux membres[27] ; il faut seulement remarquer que ce sénat n'est pas celui d'une cité, mais de l'Empire, et que le nouveau recrutement a fatalement pour conséquence de dépeupler les provinces de leur élite curiale[28]. Une série de lettres de cette époque montre Libanios faisant ouvertement campagne contre Thémistios et engageant ses amis à résister aux propositions qui leur étaient adressées[29].

Constantinople est à la fois l'occasion et le symbole d'un dissentiment. La correspondance du règne de Constance montre de la part de Libanios une grande sensibilité au développement de la carrière de Thémistios et au

24. Cf. Libanios, *ep.* 463 (Bouchery, *Themistius*, p. 55-56).

25. Notamment, *Disc.* XVII, 214 a-b ; XXIII, 298 a-b ; XXXI, 352 c-d ; XXXIV chap. XII.

26. Libanios, *ep.* 667, de 361. Voir aussi *ep.* 516 (fin 356, début 357) où Libanios exprime son désir de revoir la capitale ; *ep.* 301, de 361, où il regrette avec quelque amertume d'avoir quitté Constantinople.

27. *Disc.* XXXIV, chap. XIII ; voir *Note II*.

28. C'est ce qu'exprime Libanios en écrivant que Constantin « nuisit aux curies de nombreuses façons et notamment par la création de sa capitale » XLIX, 2(III, p. 453).

29. Voir notamment : *ep.* 368 (mars 358) au sujet de Harpocratio (Bouchery, *Themistius*, p. 106-111) ; *ep.* 40 (de 358-359) au sujet de Julianus VIII ; *ep.* 70 (de 359) au sujet d'Olympius II ; et surtout l'*ep.* 76 (de 359) adressée à Aetius I, dans laquelle il est question de Thémistios ; l'*ep.* 64 à Jamblique le jeune, de la même année, qui est une mise en garde contre l'influence de Thémistios ; et l'*ep.* 62 à Thémistios au sujet de Priscianus I. Voir également P. Petit, *Libanius et la vie municipale*, p. 67-68.

rôle important que lui confie l'empereur. Dans la lettre qui félicite le philosophe d'avoir été nommé « à la tête de la ville »[30] l'ironie transparaît ; Libanios qui, pour sa part, reste en marge de la vie politique ne se retient pas d'écrire à son ami qu'il n'avait rien à gagner à un tel accroissement de son pouvoir[31]. Par la suite, la correspondance insiste beaucoup sur l'ascension de Thémistios jusqu'à l'avènement de Julien, puis sur son regain d'influence après 363[32]. Chaque étape nouvelle est l'occasion de félicitations flatteuses, ironiques et amères de Libanios. La jalousie n'explique pas tout ; il faut y ajouter la gêne d'un hellène devant cet entraînement qui conduit un philosophe, le premier de son temps sans doute, sur le chemind u sénat, puis d'une carrière politique.

Les deux vies ont cessé d'être parallèles. Libanios et Thémistios paraissent, alors même qu'ils continuent à s'écrire avec amitié, s'éloigner de plus en plus l'un de l'autre, et les conséquences les plus apparentes de cet éloignement sont politiques : au temps de la correspondance on perçoit déjà aisément que Thémistios voue à Constance autant d'admiration que Libanios d'hostilité[33] ; ce dernier accueille l'avènement de Julien comme une libération, puis sa mort comme la fin de tous les espoirs de l'hellénisme, alors que ces événements laissent assez froid le philosophe de Constantinople[34] ; en félicitant Thémistios pour le discours qu'il prononce devant l'empereur Jovien, Libanios a soin de préciser qu'il n'en partage pas les conclusions[35] ; contrairement à Thémistios fort bien en cour, le rhéteur d'Antioche semble avoir été inquiété par la police de Valens[36] ; enfin sous Théodose les divergences apparaissent avec encore plus de netteté à propos de la politique de paix et d'assimilation des barbares dont Thémistios se fait le porte-parole[37]. Devant la plupart des problèmes politiques du moment Thémistios et Libanios adoptent, avec une régularité qui surprend, des attitudes contraires. Quant s'interrompt la correspondance, les oppositions sont aussi évidentes que l'était au début la parenté unissant ces deux professionnels de l'hellénisme.

On pourrait insister davantage ; dénombrer tous les thèmes qui font de

30. Libanios, *ep.* 40. Nous ne pensons pas qu'il s'agisse d'une nomination effective comme proconsul de la ville (voir *Note II*).

31. Σοὶ μὲν γὰρ οὐδὲν δεῖ δυνάμεως, *ep.* 40, 1.

32. Notamment, dans l'ordre chronologique : *ep.* 368 et 376 (de 358), *ep.* 40 (de l'hiver 358-359), *ep.* 68 et 70 (de l'été 359), *ep.* 66 (fin 359, début 360), *ep.* 112 (de 360) ; puis, après le règne de Julien, *ep.* 1455 (déc. 363), 1193 et 1304 (de 364).

33. Voir plus bas, p. 59, 71.

34. Voir *Note IV*.

35. Libanios (*ep.* 1193), tout en félicitant Thémistios pour les qualités littéraires de son *Disc.* V, lui reproche l'éloge excessif qu'il fait de Jovien et de sa politique.

36. Par une phrase, Libanios laisse supposer qu'il eut, après l'usurpation de Procope, des difficultés avec la police de Valens (*Or.* I, 175). Voir Petit, *Les étudiants de Libanius*, p. 67 et n. 110.

37. Voir plus loin, p. 100 sq.

l'œuvre de Thémistios et de celle de Libanios deux manifestations contradictoires de l'hellénisme au IVe siècle. Nous y reviendrons dans la suite ; de la correspondance nous retiendrons ici ce qu'elle est seule à nous apprendre : un synchronisme évident entre ces divergences naissantes et certains événements de la vie de Thémistios (surtout son établissement à Constantinople), et la manière dont se trouvent liés conflits professionnels, oppositions de carrière, oppositions politiques ; trois formes d'expression, que nous retrouvons dans les *Discours*, d'un même désaccord.

Polémiques sur le rôle du philosophe.

Nous ne possédons pas la correspondance de Thémistios ; c'est dans les *Discours* qu'il faut chercher la réponse aux lettres de Libanios et le développement des problèmes qu'elles évoquent. L'interprétation est plus difficile dans la mesure où l'expression, plus rhétorique, est plus imprécise, mais elle est aussi plus féconde, portant sur la carrière entière de Thémistios, de Constance II à Théodose Ier.

On constate d'abord que les traditions de l'hellénisme sont le sujet d'incessantes polémiques, à propos de l'enseignement de la philosophie, du rôle du philosophe dans la cité, des rapports de la philosophie et de la politique, et que ces polémiques ont en commun des thèmes et un ton qui en dénoncent l'unité. Elles sont le premier et le dernier écho de l'œuvre de Thémistios[38] ; elles empruntent d'abord le langage traditionnel des joutes sophistiques, mais la dernière phase du débat permet de saisir l'importance de l'enjeu, de comprendre que Thémistios est aux prises avec des adversaires réels dont l'hostilité prend une valeur politique, comme les réticences de Libanios.

Les premières controverses, à propos de l'enseignement philosophique, sont un ramassis d'ennuyeuses banalités. Il s'agit d'œuvres du début de la carrière de Thémistios : le *Disc.* XXIV qu'il prononce à Nicomédie pour dénoncer l'influence néfaste des sophistes[39], le *Disc.* XX, éloge mortuaire de son père Eugénios présenté comme son modèle et son initiateur[40], le

38. Le *Disc.* XXIV aux habitants de Nicomédie, antérieur probablement à 344, est une des premières œuvres de Thémistios, le *Disc.* XXXIV, de 385, est peut-être la dernière.

39. Thémistios s'adresse à un auditoire dont il reconnaît la compétence en matière philosophique, mais il dénonce l'influence néfaste des sophistes sur ce public et déclare qu'il veut guérir moralement les habitants de Nicomédie comme un médecin de l'âme (300 d-301 b).

40. De 355 ; c'est un ἐπιτάφιος λόγος très traditionnel de forme, mais qui donne de précieuses indications sur les méthodes d'enseignement de la philosophie d'Eugénios et de Thémistios.

Disc. XXI, qui trace une série de portraits à clé de « faux philosophes »[41], le *Disc.* XXII aussi, conférence philosophique sur l'amitié qui traite en passant des problèmes d'enseignement. Le thème central est une invitation maintes fois répétée à rapprocher la philosophie de la foule, à la faire descendre des hauteurs de la théorie pour participer à la vie pratique et à l'activité politique[42]. « Il ne faut pas, recommande Thémistios, permettre aux philosophes de rester là où ils veulent, nous devons porter au grand jour notre enseignement, l'habituer à soutenir le tumulte de la foule et la voix du peuple assemblé... Si la philosophie est capable de faire du bien à des individus, elle peut en faire à une foule »[43]. Ce programme est l'occasion de critiquer les prétendus philosophes qui font consister leur enseignement en quelques leçons susurrées dans un coin devant quelques jeunes gens, qui fuient le grand jour de la ville, selon le reproche de Kalliklès, et les places publiques où se rencontrent, dit Gorgias[43 bis], les personnalités les plus remarquables[44].

Thémistios se réfère à la tradition de Platon et s'inspire, ici comme ailleurs, de son modèle habituel, Dion Chrysostome, plus particulièrement du *Discours* XXXII aux Alexandrins contre les philosophes qui ne se risquent pas à affronter le public. Toutefois dans le détail de l'expression l'allusion aux néoplatoniciens est transparente. L'école issue de Jamblique et d'Aidésios entend garder à la philosophie son caractère d'enseignement ésotérique ; de Maxime d'Éphèse, de Priskos (contemporains de Thémistios), Eunape, leur biographe, nous apprend qu'ils fuyaient le θέατρον et les

41. Thémistios se présente au θέατρον avec toute la mise en scène des sophistes dont il entend se moquer. Il refuse le titre de philosophe pour être plus libre de dénoncer les faux philosophes. La satire est si précise qu'elle vise certainement une ou plusieurs personnalités connues à l'époque, mais il est impossible de préciser lesquelles.

42. *Disc.* XX, 238 a-b ; XXII, 265 b-c ; les mêmes thèmes se retrouvent dans le *Disc.* XXVIII 341 b-343 c.

43. *Disc.* XXII, 265 c.

43 *bis*. *Gorgias*, 485 d-e. Ce passage de Platon est devenu très vite un lieu commun. Cicéron le cite (*De orat.* I, 13, 57), Tatien le démarque (*Or. ad graec.* 26), Aelius Aristide l'évoque fréquemment dans ses *Discours platoniciens* (cf. André Boulanger, *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au IIe siècle de notre ère*, Paris 1923, p. 211-212, 263). En général, lorsque Thémistios écrit, une littérature aussi abondante qu'insipide a déjà été composée sur le thème de la défense de la philosophie active, injustement attaquée (rappelons le traité de Denys d'Halicarnasse : « Sur la philosophie politique, contre ceux qui l'attaquent injustement »), et sur les mérites comparés de la rhétorique, de la philosophie et de la sophistique (cf., pour l'époque d'Aelius Aristide, Boulanger, *op. cit.*, p. 264 sq.).

44. *Disc.* XXII, 265 b. G. Downey *(Education in the Christian Roman Empire)* insiste beaucoup sur l'idée que Thémistios est le champion d'un enseignement très largement ouvert à toutes les « classes » sociales (pp. 58-59). En fait il ne manque pas de passages dans les *Discours* qui soulignent le caractère « aristocratique » de l'enseignement tel que le conçoit Thémistios (*Disc.* XXII, 248 a-249 c ; les « classes » inférieures sont vouées à l'ignorance) ; mais surtout le *topos* d'une philosophie n'hésitant pas à affronter le peuple ne signifie pas tant une « démocratisation » de l'enseignement qu'une participation de la philosophie (c'est-à-dire des philosophes) à la politique.

réunions publiques pour s'entretenir en privé avec leurs disciples[45]. C'est eux encore que vise le *Disc.* XX, lorsqu'il fait gloire à Eugénios d'avoir vulgarisé la pensée d'Aristote, de l'avoir rapprochée de celle de Platon et d'avoir « dévoilé les statues », c'est-à-dire rendu accessible à tous les « mystères » de la philosophie que les néoplatoniciens réservent aux seuls initiés[46]. Il n'est guère possible de préciser davantage : différents passages semblent aussi mettre en cause la rhétorique chantante d'Himérios[47], d'autres un philosophe dont on croirait volontiers qu'il n'était pas de Constantinople[48] ; Thémistios l'accuse de plagiat et de cuistrerie, signalant qu'il est l'auteur de commentaires d'Aristote[49] (ce qui n'exclut nullement qu'il s'agisse d'un néoplatonicien[55]) ; on apprend encore que Thémistios fut dénoncé à la police par ces mêmes « adversaires », sous un prétexte qui demeure obscur[51]. Retenons seulement qu'aux thèmes rhétoriques s'ajoutent des allusions à des rivalités réelles et que ces premières controverses entre représentants de l'hellénisme coïncident avec l'établissement de Thémistios à Constantinople ; le *Disc.* XX est de peu postérieur à la nomination de son auteur au sénat de la capitale, et donc de la *Lettre de Constance au sénat* sanctionnant l'*adlectio* du philosophe. Entre le document impérial et l'œuvre de Thémistios il y a bien plus qu'un synchronisme, une unité d'inspiration frappante sur le thème apparemment banal, mais en fait polémique, de l'utilité pratique de la philosophie[52].

Le débat prend un tour plus vif vers la fin du règne de Constance lorsque se confirme l'influence de Thémistios au sénat et à la cour. C'est l'époque des lettres de Libanios, celle de la première ambassade de Thémistios à Rome et du recrutement du sénat de Constantinople[53]. Trois discours (XXIII, XXVI[54], XXIX), prononcés sans doute à peu d'intervalle

45. EUNAPE, *Vie des philosophes*, voir vies de Aidésios, Maxime et Priskos. Eunape précise à propos de Maxime : « il donna quelques conférences publiques (ἐπιδείξεις), mais il n'était pas fait pour le θέατρον et n'y gagna qu'une gloire très mince, jusqu'à ce qu'il se fut retiré pour s'entretenir à nouveau avec ses disciples. »

46. *Disc.* XX, 255 a-256 b.

47. *Disc.* XXII, 265 b et XXVIII, 341 b-d. Par deux fois Thémistios se moque de l'éloquence « chantante », employant le verbe ᾄδειν par lequel Himérios caractérise lui-même sa technique oratoire (cf. MÉRIDIER, *Le philosophe Themistius*, p. 10-14).

48. *Disc.* XXI, 255 d : « Παραξένοι οὗτοι... »

49. *Disc.* XXI, 247 c.

50. Maxime d'Éphèse, par exemple, écrivit un commentaire des *Catégories*.

51. *Disc.* XXI, 255 d-256 a.

52. Mêmes idées sur la nécessité d'un syncrétisme philosophique et sur la part que doit prendre la philosophie à la vie politique : *Lettre de Constance au sénat*, 19 d-20 b et *Disc.* XX, 235 a-c, 236 b.

53. Voir *Notes I* et *II*.

54. H. KESTERS (*Antisthène, étude critique et exégétique sur le XXVIe discours de Themistius*, Louvain, 1935 ; *Plaidoyer d'un socratique contre le Phèdre de Platon*, Louvain, 1959) a voulu démontrer que le *Disc.* XXVI était une œuvre d'Antisthène,

et se référant chacun au précédent[55], montrent que la polémique, jusque-là assez théorique, sur la philosophie est devenue un acte d'accusation contre le philosophe.

La date des œuvres peut être déduite de l'une d'entre elles : 359[56]. L'occasion de cette deuxième étape du conflit n'apparaît d'abord pas très nettement : les thèmes précédents sont repris ; il y a seulement un léger déplacement du sujet : de l'enseignement de la philosophie on passe au rôle politique du philosophe. A l'en croire, Thémistios est dans la position d'un accusé qui ignore l'identité de ses accusateurs[57] et les vraies raisons de l'accusation. On le traite de « sophiste »[58], injure habituelle entre philosophes et formule d'excommunication déjà bien usée. Thémistios se défend pourtant avec conviction, s'intitulant « philosophe politique », répondant par un portrait-charge du sophiste qui est une attaque en retour[59], protestant de la moralité de son enseignement et surtout de la conformité de sa carrière aux traditions de l'hellénisme[60]. L'argumentation est confuse, contradictoire[61] ; elle permet cependant de reconstituer les différents points de l'accusation.

Un délit mineur, d'abord : on reproche à Thémistios de tenir table ouverte pour s'attirer de nombreux élèves[62] ; à ce grief, pas de réponse nette, plutôt un aveu déguisé. Ensuite un manquement à la dignité philosophique : il est une sorte de mercenaire de la philosophie, prêt à s'expatrier, sans attache à une véritable « cité »[63] ; ce point est plus sensible à Thémistios

« attaque contre Platon à la suite de la publication de son *Phèdre* », à peine remaniée par Thémistios. Cette thèse n'a pas reçu un bon accueil (L. Robin, *Rev. des ét. gr.*, 49, 1936, p. 319 ; M. Imhof, *BZ*, 55, 1962, p. 77-78) ; elle n'est pas convaincante, s'appuyant sur une connaissance approfondie des débats de l'école platonicienne, mais très insuffisante de l'œuvre et de la pensée de Thémistios. Le *Disc.* XXVI est traité *a priori* comme un texte anonyme auquel il faudrait trouver une date, un auteur, un contexte. C'est déposséder un peu vite Thémistios... d'une de ses œuvres les plus mauvaises.

55. *Disc.* XXIX, 344 c. *Disc.* XXVI, 313 c.

56. Rappelons que Méridier et Bouchery datent la polémique de 377-378 ; sur ce problème voir *Note II* et *Introduction*. La date de 359 est à notre avis confirmée par l'allusion au poète Andronikos contenue dans le *Disc.* XXIX.

57. *Disc.* XXVI 311 d-312 d : ses adversaires, qu'il estime n'être qu'une minorité, troublent ses conférences et se répandent contre lui en propos diffamatoires. *Disc.* XXIII, 283 b-c : il se propose pour les démasquer d'examiner leurs accusations.

58. *Disc.* XXIII, 286 b ; XXVI, 314 d.

59. Le portrait d'Hippias est évidemment un portrait à clé.

60. *Disc.* XXIII, 288 c-289 b.

61. Cf. le *Disc.* XXIX notamment, dont le thème est le suivant : dans mon précédent discours (*Disc.* XXIII) je n'ai pas attaqué, je me suis défendu. En traçant le portrait d'Hippias je voulais seulement montrer que je n'étais pas un sophiste, et non pas faire des sophistes un portrait injurieux. « A supposer que quelqu'un se sente visé, il n'a qu'à s'en prendre aux caractères qui lui ont fait s'appliquer le portrait d'Hippias ! ». Au total, conclut justement Méridier (*Le philosophe Themistius*, p. 32), « étrange discours, plein de redites et de contradictions ».

62. *Disc.* XXIII, 288 a, 288 c, 289 b-c ; 291 d-292 a.

63. *Disc.* XXIII, 297 b, 298 a.

qui répond en insistant sur son choix de résider à Constantinople malgré les sollicitations d'autres villes (Rome et Antioche notamment), sur le caractère municipal de ses missions à l'extérieur, particulièrement de son ambassade à Rome, au cours de laquelle il a obtenu pour la ville le rétablissement de l'annone à son taux primitif[64] ; il est un véritable enfant de la cité, installé depuis vingt ans, et mérite pleinement le titre de citoyen[65]. Enfin, couronnant le tout, une faute grave contre l'hellénisme : par ambition politique il a renoncé à son indépendance par rapport au pouvoir impérial. C'est ici le nœud du débat.

« Ce qu'affirment encore mes accusateurs est un autre songe, déclare Thémistios[66], que je dépense pour mes fidèles et leur distribue toute la masse de blé que je reçois de l'empereur. En effet il est bien vrai que je dépense le blé impérial qui me vient des greniers de l'État, mais si c'est là le signe qu'on est un sophiste, vous tous êtes des sophistes, qui êtes assis à m'écouter, et aussi bien les luthiers, les employés des bains, les cordonniers, tous ceux qui, jeton en main, se présentent à l'aube aux barrières[67]. Mais il vous faut considérer, pour être justes, qu'il m'eût été possible de recevoir 200 médimnes de blé et même mesure d'huile[68] (pour l'huile mes

64. *Disc.* XXIII, 298 a-299 c.

65. *Disc.* XXIII, 298 a : C'est pour les habitants de Constantinople (ὑμῶν δ' ἂν εἵνεκεν), dans leur intérêt et au nom du sénat, que Thémistios a effectué des déplacements à l'étranger ; 298 b : à Rome il représentait la culture qu'il avait acquise à Constantinople en vingt ans de séjour (ὅσα παρ' ὑμῖν ἐνθένδε ἐποριςάμην ἐν εἴκοσι ὀλίγοις ἐνιαυτοῖς) ; 292 d : il entend se comporter comme un authentique habitant de la cité (οἷς σιτοδοτεῖ βασιλεὺς τοὺς οἰκήτορας τῆς πόλεως ἀπολαύω καὶ αὐτὸς... τὸ μέρος) car il fait partie de la *politeia* (μετέχω γὰρ τῆς πολιτείας). D'une façon générale, dans le *Disc.* XXIII il est beaucoup question de Constantinople.

66. *Disc.* XXIII, 291 d-292 d.

67. Il s'agit du σιτηρέσιον, annone distribuée aux citoyens de Constantinople de la même façon qu'à ceux de Rome. L'énumération surprenante des métiers n'est évidemment pas exhaustive ; elle vise seulement à faire ressortir l'absurdité des accusations : Thémistios reçoit du blé de l'État, mais n'importe quel cordonnier aussi. Quant à la phrase : ὅσοι καλαμοφοροῦσι(...), son sens général est clair, mais son interprétation délicate. Les commentaires de Petau et Hardouin (éd. Dindorf, p. 675-677), et ceux de Méridier (*Le philosophe Themistius*, p. 14-24) restent indécis ; comment κάλαμος en arrive-t-il à désigner quelque chose, comme un jeton ou une tessère ? Dans Malalas (Livre XIII, Bonn, p. 322), et dans le Pseudo-Codinos (*de Orig.* 8 a-b, Bonn, p. 16), nous trouvons le mot dans le même emploi à propos de distributions annonaires. Les ἐρκάναι désignent sans doute des sortes d'estrades garnies de barrières où avaient lieu, dans chaque quartier, les distributions. C'est ce que la *Notitia urbis C.P.* désigne sous le nom de *gradus* dans la descritpion de chaque région de la ville.

68. Sievers (*Das Leben des Libanius*, p. 37, 192) estime que cette quantité est très supérieure à ce que reçoivent normalement les rhéteurs. A notre avis il ne s'agit pas de l'attribution consentie à Thémistios en sa qualité de professeur, mais de celle qui aurait été la sienne s'il avait accepté les « tablettes » mentionnées plus bas, c'est-à-dire une nomination comme proconsul de la ville. La solde des fonctionnaires est payée en grande partie en nature, par des rations de l'*annone* (cf. Piganiol, *Empire chrétien*, p. 317 ; Chastagnol, *La préfecture urbaine*, p. 211).

accusateurs ne le savaient pas encore ; cela m'a échappé, je ne sais comment, pour les faire bondir et s'indigner davantage), qu'il m'eût donc été possible de recevoir cela de l'empereur[69] et en plus la longue suite d'avantages matériels, le luxe et le bien-être qui sont l'accompagnement habituel des tablettes martelées[70] ; et cela sans sollicitation, flatterie, protection ni intervention, mais en ne m'occupant que des discours[71] dont l'empereur en personne fut l'auditeur, pas une ou deux fois mais souvent, si bien qu'il me jugea digne des plus grands honneurs ; tout cela s'offrait à moi, mais je n'ai pas accepté et n'ai pas répondu à une proposition pourtant très empressée. Ai-je eu raison ou tort ? Soyez les confidents de ma décision »[72]. Après ces derniers mots, nous attendons des précisions, Thémistios nous entraîne dans des considérations générales d'où il ressort cependant qu'un philosophe qui trafiquerait des libéralités de l'État et en tirerait bénéfice serait plutôt à considérer comme un « soldat » que comme un « philosophe »[73] ; aussi Thémistios a-t-il pris pour règle de conduite de n'accepter « que ce qui est nécessaire à son usage personnel et qui correspond aux attributions de blé consenties par l'empereur aux *habitants* de la ville, et non pas aux *soldats* »[74]. Dans cette mesure, puisque lui aussi « fait partie de la *politeia* »[75] et a choisi d'être un citoyen de Constantinople, il s'estime à l'abri des critiques.

D'après ce passage il est possible de reconstituer l'affaire. On reproche à Thémistios de s'être laissé entraîner par Constance dans une carrière politique incompatible avec le rôle traditionnel du philosophe. Tout est dans l'opposition du *soldat* et du *citoyen* si l'on prend garde que la condition

69. Constance II.

70. Ὅποσα ταῖς δέλτοις ἀκολουθεῖ ταῖς σφυρηλάτοις. On a compris généralement qu'il s'agissait soit des jetons donnant droit à l'annone (mais c'est le mot κάλαμος qui désigne plus haut ces jetons), soit de tables portant la liste des bénéficiaires de l'annone par quartier (cf. JANIN, *Constantinople byzantine*, p. 45, où ce passage de Thémistios n'est pas invoqué). Dans les deux cas on comprendrait mal qu'une simple attribution de blé soit qualifiée de μακρὸς κατάλογος τῆς τρυφῆς καὶ τῆς εὐπαθείας. Aussi croyons-nous que Thémistios désigne ici les tablettes de nomination aux fonctions de proconsul.

71. Καὶ τοῦτο οὔτε λιπαρήσαντα... L'expression, assez rare, se retrouve dans le *Disc.* XXXIV, chap. XIII : μήτε ἐπιλιπαρήσαντος. Ce n'est pas un hasard, car dans le *Disc.* XXXIV il s'agit aussi du proconsulat refusé par Thémistios et qu'il n'avait pas « sollicité ».

72. Κοινωνοὶ γένεσθε τῆς γνώμης : Comme dans le *Disc.* XXXIV, chap. XIV, Thémistios annonce une « explication claire et nette », mais ne suivent que des considérations embrouillées.

73. *Disc.* XXIII, 292 c-d : Ὅστις οὖν φιλοσοφίας μεταποιούμενος, καὶ τοῦτο τοὔνομα ἕλκων τε καὶ ἀναγκάζων, ἱστᾷ τε ὕεια ταρίχη καὶ ζυγομαχεῖ τοῖς ταμίαις τὸν οἶνον καὶ τὰ ὄψα ἐπαργυρίζων, οὗτος ψεύδεται μὲν τὸ τριβώνιον, ἅττει δὲ ἐπὶ τὴν ζώνην καὶ τὴν χλαμύδα, καὶ φορτικώτερός ἐστι τῶν τὰ ὅπλα φερόντων στρατιωτῶν.

74. *Ibid.* : διὰ ταῦτα οὖν ὅσα μὲν τὴν χρείαν μοι ἀναγκαίαν εἶχε καὶ οἷς σιτοδοτεῖ βασιλεὺς τοὺς οἰκήτορας τῆς πόλεως, οὐ τοὺς στρατιώτας, ἀπολαύω καὶ αὐτός, ὦ ἄνδρες, τὸ μέρος.

75. *Ibid.* : μετέχω γὰρ τῆς πολιτείας καὶ τὴν ἐνθάδε ξυνοίκησιν προὐτίμησα.

de soldat est, à l'époque, le symbole du lien de dépendance qui rattache personnellement le « fonctionnaire » à l'empereur et que le verbe στρατεύεσθαι arrive à signifier « faire carrière dans l'administration impériale »[76]. Un philosophe, et en général un représentant de l'hellénisme, ne doit être qu'un citoyen de sa cité, membre d'une *politeia* locale, mais indépendant de l'État et du pouvoir impérial. Aussi Thémistios prend-il soin, dans sa défense, de distinguer les distributions annonaires accordées régulièrement par l'État aux citoyens résidant à Constantinople et les *victualia* rémunérant les fonctionnaires, d'assimiler ensuite aux premières les gratifications reçues pour ses fonctions de professeur et de les présenter en même temps comme un hommage personnel de l'empereur au rhéteur-philosophe, d'affirmer enfin qu'il n'a pas franchi l'étape qui aurait fait de lui un « soldat ». Car il a refusé les « tablettes martelées » et tous les avantages supplémentaires qui lui étaient offerts.

Ces « tablettes », dans d'autres textes, désignent sans équivoque la nomination au proconsulat ou à la préfecture de Constantinople[77] ; les « deux cents médimnes de blé et d'huile » et « toute la longue suite d'avantages matériels », sont très vraisemblablement la rétribution en nature du proconsul ou du préfet. Thémistios, en somme, a été obligé de renoncer à un titre qui consacrait normalement sa participation active à l'administration de Constantinople[78], et de faire amende honorable en reconnaissant qu'il y a incompatibilité entre le métier de philosophe et la carrière d'homme d'État. La correspondance de Libanios confirme la date et la nature des critiques auxquelles Thémistos ne put résister. On l'accusait de vouloir « innover »[79], et ce reproche le suivra toute sa vie ; mais la réponse de Thémistios dès 359 est significative, il nie avec force être l'introducteur d'idées nouvelles dans l'hellénisme, prétend suivre la tradition d'Aristote à la lettre[80], mais il ajoute qu'innover n'est pas après tout un crime, puisque l'évolution est la loi du progrès[81]. Le philosophe hérétique ne rallie pas tout à fait l'orthodoxie de l'hellénisme.

76. Il s'agit d'un équivalent grec du latin : *militia*. On trouve στρατιώτης au sens de fonctionnaire civil d'une administration, assez couramment, chez Libanios : *Or.* XXXIV, 3 (III, p. 192, 16) : ἔν τε τάξει στρατιώτου ; *Or.* XLIII, 19 (III, p. 347, 20). Voir Seeck, *Briefe*, p. 54, qui définit στρατιώτης : « Mitglied eines *officium* » ; Boak, *RE*, XVII, col. 2047 (s. v. *Officium*) ; Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, p. 477, n. 2.

77. *Disc.* XXXI, 353 b ; XXXIV, chap. XIV. Même désignation dans Jean Chrysostome, *In illud: vidi Dominum* hom. II, *PG*, 56, col. 110.

78. Voir *Note II.*

79. *Disc.* XXVI, 314 d, 315 b, 320 b, etc.

80. D'Aristote et de tous les penseurs de l'antiquité (*Disc.* XXVI, 317 d-320 a).

81. *Disc.* XXVI, 316 a.

POLÉMIQUE A PROPOS DE LA PRÉFECTURE DE CONSTANTINOPLE.

Vint un jour où Thémistios ne refusa plus, où il accepta de Théodose, en 384, la charge de préfet de Constantinople, où la polémique rebondit après plus de vingt ans dans un style évidemment très différent, plus politique et moins rhétorique, mais sur les mêmes bases. Seule la position de Thémistios a changé : en 359 il pouvait se vanter d'un refus, en 384 il doit justifier une acceptation[82].

Malgré des incertitudes de détail, le déroulement des événements est connu. Sa préfecture dure sans doute moins d'un an, ce qui peut signifier que Thémistios fut contraint de se démettre[82 bis] ; le conflit auquel elle donne naissance dans le sénat et dans l'opinion[83] ne porte nullement sur l'administration du préfet, mais sur le principe même de sa nomination[84]. Trois discours sont prononcés à cette occasion. Le premier (*Disc.* XVII) est l'allocution traditionnelle que le nouveau préfet adresse au sénat réuni en séance spéciale le jour de l'investiture ; comme c'est la coutume, le titulaire rappelle les grandes étapes de sa carrière, justifiant ainsi sa nomination, et prononce un éloge de l'empereur et du sénat[85]. Ainsi fait Thémistios, mais, dès cette première manifestation officielle, il ajoute aux thèmes imposés quelques réflexions personnelles sur l'union de la philosophie et du pouvoir qui sont déjà une parade aux attaques dont il se sait l'objet[86]. Le discours suivant (*Disc.* XXXI), prononcé au sénat, sans doute pendant la préfecture, montre à l'évidence qu'une coalition s'est formée contre Thémistios : le ton est acerbe, provocant, c'est l'atmosphère d'un procès[87]. L'occasion est-elle une nomination à la présidence du sénat que Thémistios revendique en qualité de magistrat suprême de la ville, ou une élection à ce poste pour laquelle il sollicite les suffrages des sénateurs ? Le point n'est pas entière-

82. Voir le passage du *Disc.* XXXIV cité plus bas, p. 54 sq..

82 *bis*. Il arrive assez souvent que les préfets urbains donnent leur démission : Symmaque à Rome offre plusieurs fois la sienne entre novembre et décembre 384. La brève durée de la préfecture de Thémistios n'est toutefois pas une présomption suffisante ; CHASTAGNOL (*La préfecture urbaine*, p. 188, 194) a remarqué que le renouvellement des préfets à Rome est, pour certaines périodes, à peu près annuel.

83. Le *Disc.* XXXI évoque une opposition au sénat même, le *Disc.* XXXIV, plus généralement, une opposition du sénat et d'une partie de l'opinion.

84. Thémistios parle peu de son administration, simplement pour dire qu'il a pris modèle sur Théodose, qu'il ne s'est pas enrichi, a défendu l'orphelin, assuré la distribution de l'annone et montré son sens de la justice (*Disc.* XXXIV, chap. X et XI) ; quelques lignes sans grande importance dans un long discours passionné.

85. Voir CHASTAGNOL, *La préfecture urbaine*, p. 192-193.

86. *Disc.* XVII, 213 c-214 a. Thémistios à peine nommé explique curieusement qu'il ne pouvait pas refuser le poste qu'on lui proposait (214 c).

87. *Disc.* XXXI, 352 b. Thémistios profite d'une trêve des poursuites judiciaires pour faire une « mise au point » devant ses collègues.

ment clair, mais n'a pas ici d'intérêt[88]. L'orateur ne songe en effet qu'à entretenir ses collègues du ressentiment que certains ont gardé de sa nomination à la préfecture et du grief précis qui lui est fait d'avoir reçu de l'empereur de « fausses tablettes »[89]. L'expression est étrange ; Hardouin comprend que le sénat met en cause l'autorité de Thémistios, ne prêtant à sa nomination par Théodose qu'une valeur honorifique[90] ; Méridier traduit l'expression embarrassante par « nomination de mauvais aloi », ce qui n'a pas grand sens et rend mal compte du texte grec[91]. Si l'on admet que le sénat pouvait difficilement mettre en cause la validité du choix de l'empereur, il faut croire que le reproche visait l'acceptation par Thémistios d'une « dignité trompeuse » qui « démentait » sa condition de philosophe hellène. Notre embarras vient en réalité du système de défense de Thémistios, qui feint de ne pas comprendre pourquoi sa nouvelle dignité est qualifiée de ψευδής et déclare qu'il appellerait ainsi une dignité acquise à prix d'argent, ou longuement sollicitée, ou qui serait le « salaire d'un service de cour »[92]. Ces derniers mots évoquent le « soldat » à la solde de l'empereur que Thémistios se défendait d'être dans le *Disc.* XXIII[93] ; d'une œuvre à l'autre les thèmes de l'accusation et ceux de la défense n'ont pas beaucoup varié. La nouvelle situation de Thémistios lui permet seulement une habileté supplémentaire : en faussant légèrement le sens des reproches qui lui sont adressés il les fait paraître injurieux pour l'empereur lui-même, auteur de sa nomination.

Peu de temps après, en 385, l'important *Disc.* XXXIV apporte une nouvelle réponse aux critiques, embrasse d'un coup toute la carrière de Thémistios, tente de la justifier et d'en montrer la « ligne » hellénique ; elle répond particulièrement à une épigramme de Palladas[94] qui circulait alors et insistait sur la conclusion ridicule des ambitions politiques de Thémistios[95] :

88. La présidence du sénat est, au IVe siècle, une attribution normalement dévolue au préfet de la ville. Dans le discours de Thémistios cette présidence semble contestée et il est question d'un vote (ψῆφος, 355 a), d'une démission si ce vote est défavorable, ou tout simplement si l'approbation des sénateurs n'est pas générale. Si la προεδρία du *Disc.* XXXI n'est pas à identifier à la προστασία du *Disc.* XXXIV (chap. XIII), il pourrait s'agir de la fonction, en effet élective, de πρῶτος *(princeps)* du sénat.

89. *Disc.* XXXI, 353 b : εἶτα λέγει τις ὅτι φευδεῖς αἱ πινακίδες...

90. Hardouin ne connaissait pas le *Disc.* XXXIV, qui rend son interprétation (éd. Dindorf, p. 706-707) impossible.

91. Méridier, *Le philosophe Thémistius*, p. 93-100.

92. *Disc.* XXXI, 353 b : Ἐγὼ ψευδῆ τιμὴν ἐκείνην ὑπολαμβάνω, ἣν ἄν τις ὠνησάμενος ἔχοι χρημάτων, ἢ προαιτήσας πολλὰ καὶ θυραυλήσας, ἢ μισθὸν αὐλικῆς διακονίας.

93. Les mots στρατιώτης et μισθός se répondent.

94. Le discours de Thémistios fait allusion directement au texte de Palladas dans les chapitres : I, IX, X, XII, XIX, XXVII ; au chap. XXX une pointe finale est dirigée contre Palladas, accusé d'être un « débauché ».

95. *Anthologie*, XI, 292 (éd. Beckby, III, p. 686) : Ἄντυγος οὐρανίης ὑπερήμενος ἐς πόθον ἦλθες | ἄντυγος ἀργυρέης · αἶσχος ἀπειρέσιον · | ἦσθά ποτε κρείσσων, αὖθις δ' ἐγένου πολὺ χείρων. | Δεῦρ' ἀνάβηθι κάτω, νῦν γὰρ ἄνω κατέβης.

« Tu siégeais sur un char céleste
« Et tu en es venu à désirer un char d'argent[96] :
« Honte infinie !
« Ta condition était jadis supérieure, tu l'as rendue bien inférieure.
« Descends donc en haut, car pour l'heure tu es monté en bas ! »

Sans doute l'auteur de ces vers spirituels a-t-il joué dans cette affaire un rôle purement littéraire[97]. C'est pourtant la première fois que se trouve personnalisé l'un de ces « adversaires » dont certains historiens avaient supposé qu'il s'agissait de chrétiens[98]. Non seulement il ne s'agit pas de chrétiens, mais Palladas est, à l'époque, un représentant de l'hellénisme païen le plus agressif[99]. On connaît de lui un éloge d'Hypatie[100], des attaques contre les moines[101], des plaintes sur la fin des anciens cultes de l'hellénisme[102]. Parmi ses victimes figure un certain Gessios, qui aurait été un Grec d'Antioche converti au christianisme, émigré en Égypte et assassiné lors d'une sédition païenne[103]. Ce qu'en dit Palladas est de la même veine que les vers consacrés à Thémistios : « Tout spirituel que tu es, tu as subi le plus sot affront en ambitionnant de t'élever jusqu'aux cieux » ; et : « Mortels, ne cherchez pas à vous élever au rang des dieux, Gessios vous a montré les dangers d'un grand pouvoir et des honneurs suprêmes : à peine y était-il monté qu'on l'a jeté à bas, et de ces félicités éphémères il n'a rien gardé »[104]. Le grammairien s'acharne avec prédilection contre ceux que tente le pouvoir, qui atteignent ces dignités trompeuses que sont la préfecture pour Thémistios et le consulat pour Gessios, qui rompent avec les traditions de l'hellénisme.

Nous savons d'où partent les coups, examinons le détail de l'argumentation. Encore une fois, le principal reproche adressé à Thémistios est celui d'avoir « innové », d'avoir fait déchoir la philosophie de sa traditionnelle dignité, d'avoir trahi l'esprit de l'hellénisme. Et Thémistios maintient avec force que la philosophie doit quitter les spéculations stériles et le domaine

96. Symbole de la préfecture de la ville ; cf. THÉMISTIOS, *Disc.* XXXI, 353 d : Ἐμοὶ τῶν ἐπαργύρων ὀχημάτων (...) ὑψηλότερα ἀρχὴ ἡ ἀπὸ τῶν λόγων.
97. Palladas n'avait sans doute pas trente ans lorsqu'il écrivit son épigramme.
98. C'est notamment le point de vue de SCHEMMEL (*Hochschule*, p. 157) ; de SEECK (*Briefe*, p. 300), qui parle des adversaires chrétiens de Thémistios à propos de son proconsulat.
99. En dehors de l'ouvrage déjà ancien de A. FRANKE, *De Pallada epigrammatographo*, Leipzig, 1899, on trouvera les meilleures indications sur Palladas dans l'article de W. PEEK (*RE*, XVIII, 3, col. 158-168) de 1949. Voir aussi R. KEYDELL, Palladas und das Christentum, *BZ*, 50, 1957, p. 1-3.
100. *Anthologie*, IX, 400.
101. *Anthologie*, XI, 384.
102. *Anthologie*, X, 82, 89, 91.
103. Voir Alan CAMERON, Palladas and the fate of Gessius, *BZ*, 57, 1964, p. 279-292. Les conclusions sont intéressantes, mais hypothétiques.
104. *Anthologie*, VII, 681, 688.

de la théorie pour descendre dans l'arène politique[105], que c'est là un enseignement des sages de l'antiquité, la tradition d'Aristote son maître[106]. Cette allégeance une fois proclamée, Thémistios reconnaît toutefois que l'union de la philosophie et du pouvoir ne s'est que rarement ou jamais réalisée et qu'elle fut pour Platon un rêve tôt déçu[107]. Les précédents empereurs faisaient grand cas des conseils du philosophe, mais la philosophie elle-même restait extérieure aux débats[108]. Théodose est le premier à lui donner l'occasion de faire ses preuves[109]; d'un autre souverain Thémistios n'aurait pas accepté, n'a pas accepté même, le poste de préfet, mais l'offre venant d'un empereur aussi exemplaire que Théodose, c'eût été trahir la philosophie que de se dérober[110].

Ces considérations générales masquent un peu le point important de la défense de Thémistios : montrer que sa carrière s'est déroulée sans à-coups[111], que sa préfecture est la suite logique d'une existence entièrement consacrée à Constantinople[112], du dévouement d'un hellène à sa cité. Thémistios prend un soin particulier à affirmer aux sénateurs qu'il est né et a grandi parmi eux (ce qui est inexact), qu'il habite au milieu d'eux ; d'où il conclut que l'empereur n'a pas choisi un *étranger* comme préfet de la ville[113]. En 359, le *Disc.* XXIII définissait la limite au-delà de laquelle le citoyen participant à la *politeia* se transformait en un fonctionnaire de l'État ; en 385, après avoir transgressé cette limite, Thémistios s'efforce de montrer qu'elle n'existe pas[114] : philosophe en renom il est devenu l'ambassadeur et le panégyriste officiel de la « belle cité », ce qui ne le distingue pas d'un Himérios ou d'un Libanios ; nommé sénateur de Constantinople, il ne fait qu'exercer des responsabilités dans le cadre de la *politeia* traditionnelle[114 bis]; au poste de préfet, il se considère comme un simple président du sénat[115]. Il est enfant

105. *Disc.* XVII, 213 d-214 a ; 214 d-215 c : Thémistios entend montrer que la participation de la philosophie aux affaires est conforme à la meilleure tradition. *Disc.* XXXIV, chap. I : « Vous pourrez apprendre si je me suis tenu dans les limites fixées par les ancêtres ou si je les ai transgressées »; suivent cinq chapitres (II-VI) qui montrent la permanence de l'idée politique dans la philosophie grecque. Même idée : XXXI, 352 c-d.

106. *Disc.* XXXIV, chap. VI, où Aristote est invoqué comme autorité suprême ; XVII, 214 d. Voir aussi *Disc.* II, 34 b et 40 a ; XIII, 166 b, où il est dit que l'union de la philosophie et de la royauté est un idéal ancien.

107. *Disc.* XXXIV, chap. XV.

108. *Disc.* XVII, 213 c.

109. *Disc.* XVII, 213 d ; XXVI, chap. VII.

110. *Disc.* XXXIV, chap. XIV ; voir plus bas.

111. *Disc.* XXXIV, chap. XII.

112. *Disc.* XXXIV, chap. XII à XIV ; XXXI, 352 c-353 a, et 354 d.

113. *Disc.* XVII, 214 c : Théodose n'a pas choisi pour commander à la ville royale un homme extérieur à elle et étranger, ἀλλ' ἐγγενῆ, ἐντεθραμμένα ὑμῖν καὶ ἐναυξηθέντα καὶ ἐνοικοῦντα, ὡς μῆδεν εἶναι τῆς παρούσης ἀρχῆς ἀγαθὸν ὃ μὴ κοινὸν ἀπάντων ἀναφανεῖται. En honorant Thémistios c'est le sénat tout entier que Théodose honore.

114. *Disc.* XVII, 214 b ; XXXI, 352 c-d ; XXXIV, chap. XIII.

114 *bis*. Notons, avec P. Petit (*Les sénateurs de Constantinople*, p. 255-258), que le sénat de la capitale garde encore un caractère « municipal » sous Constance.

115. Dans les trois discours Thémistios présente sa carrière entière comme une

de cette ville, ce qui est un titre à en devenir légitimement le chef. Le raisonnement est habile ; trop peut-être, car on ne comprend plus pourquoi, au terme d'une carrière si progressive et continue, Thémistios doit se défendre et contre qui : à le lire nous ne percevons plus ce qui avait tant scandalisé ses contemporains, le moment (plus ou moins différé pendant vingt-cinq ans) où le philosophe cesse d'être le représentant de sa ville pour devenir l'instrument de la politique impériale.

Au IVe siècle, la sensibilité politique de l'hellénisme se situe encore, pour l'essentiel, dans cette distinction entre les πολιτευόμενοι et les ἄρχοντες. P. Petit a remarqué que le vocabulaire de Libanios ne laisse place à aucune confusion[116] : les fonctions curiales s'expriment toujours par des mots formés à partir de πόλις et sont nettement opposées aux fonctions d'administration impériale, fonctions d'« autorité » désignées par des dérivés du verbe ἄρχειν. Nous pouvons faire la constatation inverse dans les discours de Thémistios concernant sa préfecture : la précision du vocabulaire est abolie, au mot ἀρχή, qui devrait désigner la charge contestée, sont généralement préférées les expressions moins discriminantes de « présidence » ou « tablettes de nomination »[117]. Libanios, lui, ne fut même pas sénateur d'Antioche, et la tradition veut qu'il ait refusé le titre de préfet du prétoire honoraire que lui offrit l'empereur à la fin de sa vie. Pour Eunape, son biographe, le rhéteur n'a pas de plus grand mérite ni de titre plus solide à figurer parmi les héros de l'hellénisme que ce refus[118]. L'épisode prend dans

λειτουργία (*Disc.* XXXI, 352 d), et considère sa préfecture comme une προστασία (XXXIV, chap. XIII). Il confond intentionnellement honneurs, dignités et charges publiques, et surtout charges municipales et fonctions impériales. Il faut reconnaître cependant qu'une certaine équivoque est permise. Le préfet de Constantinople est encore à la limite du système curial et de l'administration impériale : seul il ne porte pas, sous Valens, l'habit militaire imposé à tous les autres fonctionnaires, mais la toge (PIGANIOL, *Empire chrétien*, p. 350 ; STEIN, *Bas-Empire* I, p. 120) ; ce détail est à rapprocher de l'allusion du *Disc.* XXIII au « soldat » à la solde de l'État et de celle du *Disc.* XXXI au « service de cour » (voir plus haut).

116. P. PETIT, *Libanius et la vie municipale*, p. 24-25, 63 ; sur le sens de πολιτεία, πολιτευόμενος et sur les composés de πόλις et ἀρχή dans les œuvres de Libanios, *ibid.*, p. 72-74.

117. Τὰς δέλτους (...)τὰς πολυθρυλήτους, ou bien πινακίδες *Disc.* XXXI, 353 b ; de même *Disc.* XXXIV, chap. XIV. Thémistios paraît préférer le terme plus « poliade » de πολιαρχία pour désigner la préfecture (*Disc.* XVII, 214 b ; XVIII, 224 b), à celui, plus courant de ἐπαρχία. On note l'emploi de ἀρχή au sens de « ma préfecture » dans le *Disc.* XXXIV, chap. X et XIII.

118. EUNAPE, *Vie des philosophes*, vie de Libanios (éd. Wright, p. 526) : τῶν δὲ μετὰ ταῦτα βασιλέων καὶ τῶν ἀξιωμάτων τὸ μέγιστον αὐτῷ προσθέντων- τὸν γὰρ τῆς αὐλῆς ἔπαρχον μέχρι προσηγορίας ἔχειν ἐκέλευον- οὐκ ἀπεδέξατο φήσας τὸν σοφιστὴν εἶναι μείζονα. Καὶ τοῦτό γέ ἐστι οὐκ ὀλίγος ἔπαινος, ὅτι δόξης ἐλάττων ἀνήρ, μόνης ἥττετο τῆς περὶ τοὺς λόγους, τὴν δὲ ἄλλην δημώδη καὶ βάναυσον ὑπελάμβανεν. C'est la marque d'une bonne éducation hellénique de mépriser les charges et dignités publiques. GRÉGOIRE DE NYSSE, dans la *Vie de sainte Macrine*, décrit ainsi son frère Basile à son retour d'Athènes : « Il était extraordinairement enflé de l'orgueil que lui inspirait son éloquence ; il dédaignait toutes les dignités et se croyait au-dessus de ceux qu'entourait l'éclat du pouvoir » (*PG*, 46, col. 965).

les *Vies des philosophes* une valeur si exemplaire et s'oppose si bien au cas de Thémistios qu'on pourrait le croire forgé en manière d'antithèse.

L'unité d'une carrière politique de Constance a Théodose.

Ses adversaires reprochèrent à bon droit à Thémistios une contradiction : il avait renoncé sous Constance à devenir proconsul ou préfet pour des raisons que le *Disc.* XXIII exposait, il acceptait le même poste sous Théodose sans se sentir retenu par les mêmes empêchements. La réponse du *Disc.* XXXIV est déroutante : elle met la contradiction au compte d'une opposition de caractère entre les deux empereurs, mais aussi, elle insiste fortement sur la continuité et le sens d'une carrière politique qui commence avec Constance et s'achève sous Théodose. Thémistios ne parvient pas à justifier un revirement, mais il suggère l'unité d'une évolution.

Le texte est difficile ; souvent invoqué, rarement cité, généralement mal interprété. Nous devons en faire ici l'analyse.

(Thémistios, *Disc.* XXXIV, chap. XIII-XV)

XIII. Ἐξ ἐκείνου τῆς προστασίας ταύτης ἡπτόμην, ἐξ ὅτου με πρεσβεύειν εἰς τὴν ἀοίδιμον Ῥώμην ἐχειροτονεῖτε καὶ πρὸς τὸν παῖδα ἐστέλλετε τὸν Κωνσταντίνου. Ἐξ ἐκείνου προεκηδόμην τοῦ δήμου, ἐξ ὅτου τὸ σιτηρέσιον ἐπανήγαγον. Ἐξ ἐκείνου τῆς γερουσίας προὐνόουν, ἐξ ὅτου τὸν κατάλογον τῶν ὁμογενῶν ἀντὶ μόλις τριακοσίων ἐπλήρουν εἰς δισχιλίους · ἐφ' ὧν δύο μὲν αἵ τε χαλκαῖ παρὰ δυοῖν αὐτοκρατόρων εἰκόνες, τιμαὶ δὲ ἐν γράμμασι διωλύγιαι, παρακλήσεις δὲ ἐπὶ τὴν ἀρχὴν ταύτην οὐχ ἅπαξ οὐδὲ δίς, ἀλλὰ πολλάκις. Καὶ προστίθει τούτοις ἅπασι ὅπως καὶ ὁπότε · ὅτι μήτε ἐπιλιπαρήσαντος, μήτε ἐπ' ἄλλῳ τῳ, ἀλλ' ἐπὶ τοῖς λόγοις · καὶ ἡνίκα ὀσπρίων[119] οὐκ ἦν ἄμητος[120] · καὶ παρὰ ἀνδρὸς ἥκιστα εὐμαροῦς, ὃς ἐπιστέλλων πρὸς τὴν γερουσίαν αὐτὸ τοῦτο διαρρήδην ὁμολογεῖ, μέρος μέν τι συμπεῖσαι μόλις, τὸ σύμπαν δὲ μὴ παιδευθῆναι[121] · καὶ ὅτι μηδὲν προσείληφα τοσοῦτον ὅσον προστέθεικα σεμνότερον ἀποφήνας τοὔνομα τῆς ἀρχῆς τῇ κοινωνίᾳ.

XIV. Καὶ εἰ μέν τις ἔροιτο τὴν αἰτίαν δι' ἣν τότε μὲν ἀπώκνησα, νῦν δὲ οὐκ ἔτι, ἐρῶ μηδὲν ὑποστειλάμενος μήτε ἐνδοιάσας. Αἰδοῖος μὲν ἐμοὶ ἐκεῖνος ὁ αὐτοκράτωρ καὶ πάσης ἄξιος μνήμης εὐφήμου. Οὔτε γὰρ σμικρὸν οὔτε μέγα ἐκλέλοιπε οὐδὲν[122] τῶν ὑψοῦ φιλοσοφίαν αἰρόντων, ἀλλὰ καὶ σύνεδρον πολλάκις ἐποιήσατο ἐν τῷ τριβωνίῳ καὶ συντράπεζον καὶ συνοδοιπόρον, καὶ πράως ἤνεγκε νουθετοῦντα καὶ

119. Ὀσπρίων — correction de Fr. Jacobs, adoptée avec raison par Dindorf, pour ὁ πρίων qui ne présente aucun sens.

120. Nous corrigeons ἀμητός (= champ moissonné) qui est la leçon de l'unique manuscrit, en ἄμητος (= temps de la moisson) qui est imposé par le contexte.

121. Ce passage est considéré généralement comme désespéré. Il ne nous paraît pas impossible de l'interpréter en corrigeant la forme active συμπεῖσαι en un passif συμπεισθῆναι. Notre traduction tient compte de cette correction.

122. ἐκλέλοιπεν οὐδὲν — correction de Fr. Jacobs pour ἐλλέλοιπε οὔτε.

καθαπτόμενον οὐκ ἐβαρύνθη · ὡς τἀμὰ[123] ἴδια μόνον, ἀλλὰ καὶ στεγανὸς καὶ σταθερὸς καὶ τοῦ καθ' ἕκαστον κοινῇ κεχαρισμένου τὸ συμφέρον προσεξετάζων. Πολλὰ δὲ οἱ καιροὶ τῶν ἀνθρωπίνων ποιοῦσιν ἑτέρως ἢ ὡς πέπρακται νομισθῆναι. Ἀλλὰ πρὸς τὸ γαληνὸν τοῦτο καὶ πρᾶον καὶ πρὸς τὴν ἐπικεχυμένην πειθὼ τίς οὕτως ἀδάμαντος στερεώτερος ὥστε ἀντισχεῖν, καὶ μὴ νομίσαι φιλοσοφίαν αὐτὴν προκαθημένην προτείνειν τὰς δέλτους ; Παρ' αὐτῆς ἐδεξάμην τῆς χειρὸς τὰς πινακίδας παρ' ἧς οὐ κεκύρωται ἡ μέλαινα ψῆφος, παρ' ἧς ὁσημέραι ἐκφοιτῶσιν ἀγαθῶν πηγαί, κακῶν ἐπισχέσεις.

XV. Καλῶς Πλάτων οὐκ ἐκοινώνει Διονυσίῳ · κατεδουλοῦτο γὰρ Σικελίαν (...) Ἐγὼ δὲ τίνα ἂν ἔσχον ἀπολογίαν πρὸς τοὺς ἐγκαλοῦντας, εἰ μὴ ὑπήκουσα ;

Traduction

XIII. « Cette présidence[124], je l'ai atteinte du jour où vous m'avez désigné pour une ambassade à Rome, la glorieuse Rome, et où vous m'avez envoyé auprès du fils de Constantin[125] ; veiller aux besoins du peuple, je le fais depuis que j'ai rétabli l'annone[126] ; veiller aux destinées du sénat, je le fais depuis que j'ai porté l'effectif des sénateurs de trois cents à peine à deux mille[127]. En récompense de quoi deux empereurs m'ont donné chacun

123. ὡς τἀμὰ Fr. Jacobs propose de corriger en ὡς οὐ τἀμά, ce qui ne rend pas le texte plus clair. Nous préférons garder, comme A. Mai, la leçon du manuscrit.

124. Il ne peut s'agir que de la présidence du sénat, que conférait le titre de préfet de la ville. L'habileté de Thémistios consiste, comme nous l'avons dit, à n'envisager ici de sa charge de préfet que ce qui peut la faire passer pour l'aboutissement d'une carrière sénatoriale (sur la dignité de προστάτης, très représentative de l'évolution des institutions au IVe siècle, on consultera P. PETIT, *Libanius et la vie municipale*, p. 85 ; et l'article de SCHÄFFER, *RE*, IV, col. 1301-1304, suppl. IX).

125. Sur cette ambassade auprès de Constance, qui se situe au printemps 357, voir *Note I*.

126. Cette allusion ne signifie nullement, comme le pensaient A. MAI (éd. Dindorf, p. 456) et L. MÉRIDIER (*Le philosophe Themistius*, p. 100-112), que Thémistios a eu la charge de « préfet des vivres ». A la suite des troubles dont Constantinople fut le théâtre en 342, pour punir le peuple de la ville d'avoir assassiné le *magister equitum* Hermogénès, Constance avait supprimé la moitié des 80.000 rations de pain ou mesures de blé que Constantin avait fixées comme répartition de l'annone dans la capitale orientale (le fait est relaté par SOCRATE, II, 13 ; et SOZOMÈNE, III, 7, sans qu'on puisse tirer des textes des indications très claires et précises). Sans doute Thémistios fut-il chargé par le sénat d'obtenir le rétablissement de l'annone à son taux primitif (SEECK, *Briefe*, p. 297 et n. 2). Cette interprétation, qui permet d'expliquer notre texte, trouve une confirmation dans le *Disc.* XXIII, 298 b de Thémistios (voir *Note I*) et dans une lettre où Libanios (*ep.* 1430, de 364) vante l'éloquence de Thémistios, grâce à laquelle le sénat de la ville πλείω γεωργεῖ καὶ γεγένηται μείζων (allusion aux deux missions que Thémistios évoque aussi dans notre passage en les associant : le rétablissement de l'annone, et l'accroissement du nombre des sénateurs).

127. Cette transformation du sénat pose un problème institutionnel sur lequel nous reviendrons ailleurs. Dans l'exposé des événements, Thémistios respecte l'ordre chronologique : c'est au retour de Rome, entre 357 et 359, qu'il fut chargé de recruter de nouveaux sénateurs.

une statue[128], des honneurs retentissants m'ont été décernés dans les lettres[129], et j'ai été pressenti pour la charge dont il est aujourd'hui question non pas une, non pas deux fois, mais souvent[130]. Ajoutez encore à tout cela la manière et les circonstances : le fait que mon ambition ne se portait sur rien d'autre que sur les travaux de l'esprit[131] ; le fait que j'aie obtenu satisfaction quand il n'était pas temps encore de moissonner les champs ensemencés[132], et d'un homme au caractère fort peu facile qui, dans son message au sénat, reconnaît en propres termes qu'il s'est laissé, non sans mal, convaincre sur un point de détail, mais que dans l'ensemble il n'a pas changé d'avis[133] ; le fait enfin, que je n'ai pas prélevé dans la proportion où j'ai ajouté, montrant que le renom de la charge gagnait en prestige à être partagé »[134].

128. Même mention de deux statues dans *Disc.* XVII, 214 b ; XXXI, 253 b. Nous savons que l'une d'elles lui fut décernée par Constance (*Disc.* IV, 54 b) et qu'elle portait une inscription en vers (LIBANIOS, *ep.* 66).

129. Parmi ces lettres flatteuses on peut sans doute compter celle adressée par Constance au sénat pour l'*adlectio* de Thémistios, en 355 (éd. Dindorf, p. 21-27), et une autre lettre de Constance au sénat de 357 que Thémistios semble avoir rapportée de son ambassade à Rome (voir *Note I*). Le décret du même Constance pour la désignation des préteurs (*C. Th.* VI, 4, 12) contient aussi un bref éloge de Thémistios. On peut ajouter encore une lettre de l'empereur Julien mentionnée dans *Disc.* XXXI, 354 d.

130. La préfecture ou le proconsulat de Constantinople, selon que la proposition est faite avant ou après la réforme de la fonction en 359 (cf. *Note II*). Il est peu vraisemblable que la charge ait été proposée « souvent » à Thémistios. Lui-même, dans la suite du texte, ne parle plus que d'un empereur et d'une proposition.

131. Même expression dans *Disc.* XXIII, 292 b, pour signifier que les honneurs sont venus à Thémistios sans qu'il les ait sollicités.

132. La logique du texte nous conduit à comprendre que le rétablissement de l'annone était d'autant plus difficile à obtenir que l'époque de l'ambassade (le printemps) était antérieure à celle de la moisson, et que les greniers de l'État n'étaient pas pleins.

133. Le texte est douteux. Il est pourtant très probable qu'il s'agit ici de Constance, de son caractère peu maniable et du message qu'il adressa au sénat après la mission de Thémistios (message attesté par ailleurs, cf. THÉMISTIOS, *Disc.* XXIII, 298 d ; LIBANIOS, *ep.* 368). Il y annonçait probablement le rétablissement de l'annone en ajoutant peut-être quelques réflexions sévères sur les événements de 342, sorte de rébellion anti-arienne du peuple de Constantinople.

134. Il s'agit, à notre avis, d'une dernière « circonstance » qui rend l'augmentation du sénat, évoquée plus haut, plus méritoire. En portant le nombre des sénateurs à deux mille, Thémistios n'a pas « retiré » aux anciens membres une partie de leurs privilèges et de leur pouvoir, il leur a au contraire apporté plus de considération en élargissant l'assemblée par le recrutement d'une élite provinciale. Notons que l'expression se trouve presque littéralement dans un passage de la *Lettre au sénat* (19 a), où l'empereur Constance explique que la nomination de Thémistios comme sénateur est un avantage consenti aux sénateurs aussi bien qu'à Thémistios. La formule dut avoir un certain succès, car Libanios la reprend dans son *Or.* XLII, 9-10 pour soutenir la candidature de son secrétaire Thalassios au sénat de Constantinople (cf. P. PETIT, *Les sénateurs de Constantinople*, p. 363).

XIV. « Et si on me demande pour quelle raison je me suis alors récusé, et maintenant plus, je répondrai sans ambages ni réticences[135]. Certes je vénère cet empereur, digne du renom le plus glorieux ; il n'a manqué aucune occasion d'élever haut la philosophie, il m'a même souvent appelé à ses côtés en manteau de philosophe, convié à sa table, pris pour compagnon de route[136] ; il supportait avec douceur mes remarques et écoutait mes critiques sans se fâcher, privilège à moi seul consenti tandis qu'en général il restait taciturne, imperméable à toute influence, attentif à démasquer l'intérêt personnel lié aux mesures d'utilité publique qu'on lui soumettait[137]. Mais bien souvent les circonstances conduisent à juger des choses humaines autrement qu'elles ne sont en réalité[138]. Tandis qu'à cette sérénité, à cette douceur, à cette persuasion largement répandue, qui, à moins d'être plus dur que l'acier, pourrait résister et ne pas penser que c'est la Philosophie en personne, siégeant à la tête de l'empire, qui lui tend les tablettes ? C'est bien d'elle que j'ai reçu ma nomination[139], d'elle dont la sentence n'est pas le vote noir de condamnation, d'elle qui est chaque jour la source des biens et le rempart des maux. »

XV. « Platon a bien fait de ne pas collaborer avec Denys, car ce dernier opprimait la Sicile... Mais moi, quelles justifications aurais-je à opposer aux critiques si je n'avais pas accepté ? »[140].

135. Toute la suite évoque maintenant la préfecture (ou le proconsulat) de Constantinople, offerte mais refusée à l'époque des événements précités.

136. Ce privilège accordé par Constance à Thémistios de « s'asseoir à ses côtés » d'« être admis à sa table », de l'« accompagner dans ses déplacements », est également mentionné dans *Disc.* XVII, 214 b ; XXXI, 353 a. Il ne s'agit dans ces deux textes que d'un empereur non nommé ; mais nous apprenons par Libanios (*ep.* 66) que c'est Constance qui, lors du séjour qu'il fit à Constantinople pendant l'hiver 359, manifesta sa faveur au philosophe par une « τραπέζης κοινωνία ». Sur l'importance et le caractère exceptionnel de ce privilège, voir le commentaire de Godefroy à son édition du *Cod. Theod.* (VI, 13, 1).

137. Le texte est ici particulièrement confus, peut-être corrompu. Nous proposons de comprendre que Thémistios oppose la patience et la confiance que Constance lui manifesta à son attitude généralement fermée et à son caractère volontiers soupçonneux, porté à imaginer chez les autres mesquinerie ou desseins criminels. Tel est bien le caractère « fort peu facile » que Thémistios décrivait plus haut ; tel est aussi le portrait d'Ammien Marcellin : la fierté, la raideur et le refus de toute popularité se doublent chez Constance d'une tendance à accueillir trop facilement les dénonciations (cf. notamment XIV, 9 et XXI, 16).

138. Cette phrase, bien vague et obscure, est la seule justification donnée par Thémistios de son refus de la préfecture. Ce seraient « les circonstances », et non pas une question de principe, qui auraient dicté au philosophe son attitude. Cette équivoque dans les termes contraste avec l'annonce qu'il avait faite d'une réponse « sans ambages ni réticences ».

139. Il s'agit de l'empereur Théodose et de la nomination de préfet de la ville.

140. D'une façon indirecte mais claire, Thémistios propose une nouvelle raison de son refus de la préfecture sous Constance : le caractère despotique de l'empereur ; Théodose est présenté inversement comme le souverain idéal.

Relevons d'abord une erreur habituelle. On rattache ce texte au règne de Julien pour la seule raison que l'empereur mentionné favorisa la philosophie[141]. On en a logiquement conclu à des rapports très familiers entre le souverain païen et Thémistios, puis à une mésentente, à la dénonciation par Thémistios de la politique religieuse intolérante de Julien[142] (ainsi s'expliquerait l'allusion à la tyrannie de Denys) ; sous Théodose la « coterie païenne » aurait reproché au philosophe sa collaboration avec un empereur chrétien, persécuteur du paganisme, et son manque de fidélité à la mémoire de Julien, resté pour tous les hellènes le symbole de leurs espoirs déçus. Le *Disc.* XXXIV répondrait, maladroitement, à cette accusation[143].

L'interprétation est logique, mais fausse. C'est de l'empereur Constance qu'il s'agit d'un bout à l'autre du passage ; de son règne datent à la fois les honneurs dont Thémistios tient le plus à évoquer le souvenir et les missions politiques dont il tire le plus de fierté : l'ambassade à Rome, le rétablissement de l'annone, l'augmentation du nombre des sénateurs de Constantinople. Malgré un hiatus sensible entre les deux parties du texte et des obscurités (parfois intentionnelles[144]), il est clair que l'offre de la préfecture (ou du proconsulat) de la ville vient du même empereur ; le *Disc.* XXIII, que nous datons de 359, confirme cette conclusion : on y relève, avec de nombreuses similitudes d'expression, une allusion au rétablissement de l'annone, à une carrière politique qui n'est le fruit d'aucune sollicitation, à des « tablettes de nomination » refusées[145]. Il s'agit du même proconsulat de Constantinople dont on a cru, à tort, que Thémistios l'avait exercé en 358-359[146]. Quant au portrait psychologique de l'empereur, il s'applique assez bien à Constance, grand souverain, mais d'humeur volontiers soupçonneuse et tyrannique, caractère renfermé et peu communicatif ; tous ces traits sont le témoignage d'un familier et la critique s'allie à une certaine émotion. L'empereur « n'a manqué aucune occasion d'élever haut la philosophie » : venant de Thémistios l'éloge est banal et tous les empereurs, même Jovien, y eurent droit[147] ; mais on peut dire que Constance en est le

141. C'est l'interprétation donnée pour la première fois par A. Mai dans son commentaire du *Disc.* XXXIV (éd. Dindorf, p. 459) et reprise ensuite sans modification dans toutes les études ultérieures (notamment celles de Méridier, Seeck, Stegemann, Bidez, Bouchery, Pavan...)

142. Cf. notamment Seeck, *Briefe*, p. 301 ; Bouchery, *Themistius*, p. 204-209 et 213 n. 9.

143. Cf. M. Pavan, *La politica gotica di Teodosio*, p. 30-32.

144. Comme la phrase énigmatique imputant aux « circonstances » on ne sait trop quelle erreur de jugement.

145. *Disc.* XXIII, 292 b-c.

146. Voir *Note II*.

147. *Disc.* V, 64 a : Jovien introduit la philosophie au palais ; Julien est appelé une fois par Thémistios Ὁ φιλοσοφώτατος τῶν βασιλέων (*Disc.* VII, 99 d) ; ailleurs c'est Théodose qui reçoit le titre de ὁ φιλοσοφώτατος αὐτοκράτωρ (*Disc.* XVII, 214 b) ; un peu plus bas dans le passage il est la philosophie incarnée. Remarquons que notre texte ne parle pas d'un empereur philosophe, mais d'un empereur qui favorisa la philosophie.

plus digne et qu'il mit la culture à l'honneur avec moins d'ostentation, mais sans doute plus d'efficacité que Julien[148].

Ainsi Thémistios, à la fin de sa vie, pense à Constance comme au souverain qui a eu sur lui l'influence la plus profonde et dont le règne donne la clé de sa carrière, à Théodose comme à celui qui confirma une vocation née trente ans plus tôt. De Julien, de Jovien, de Valens surtout, Thémistios reçut honneurs, missions, témoignages de confiance ; lorsqu'il veut montrer la continuité de son succès auprès des empereurs il cite leur nom[149], mais lorsqu'il s'agit de donner l'explication de son attitude politique il les met entre parenthèses et ses références passent directement de Constance à Théodose. Tout se dessine et se conçoit sous Constance, tout s'exécute et se confirme sous Théodose ; les conditions de la politique ont changé, ce que le *Disc.* XXXIV résume et symbolise par une opposition psychologique des deux souverains et par d'obscures allusions aux « circonstances » ; la politique est restée la même dans son inspiration.

Tel est le jugement de Thémistios à propos de sa carrière politique, telle est aussi l'appréciation de ses adversaires, les défenseurs de l'hellénisme traditionnel. Eunape et Zosime, historiens de la « réaction païenne », désignent Constance comme le principal exécuteur de la politique « constantinienne » : ils le condamnent pour ses « innovations » et appellent son règne une tyrannie[150] ; Théodose est présenté par eux comme le liquidateur de l'hellénisme, l'empereur sous le règne duquel s'accélère soudain et se consomme la décadence de l'Empire[151]. Les reproches adressés par les mêmes auteurs à Jovien ou à Valens n'atteignent pas à la violence des invectives proférées contre Constance et Théodose : dans un cas il s'agit d'un jugement historique, dans l'autre d'un jugement politique où la notion d'hellénisme se trouve engagée. De même Libanios s'entend mal avec

148. La *Lettre de Constance au sénat* manifeste mieux qu'aucun autre texte de l'époque le souci de promouvoir la culture (éd. Dindorf, p. 21-27) ; s'il est vrai, comme l'affirme Libanios, que Constance développa l'administration et y fit entrer des « tachygraphes » peu cultivés, sa législation nous montre qu'il avait conscience de cette faiblesse et cherchait à y remédier (*C. Th.* XIV, 1, 1) ; Ammien Marcellin, pourtant peu favorable à Constance, le décrit comme un prince ami des arts, lui-même poète (XXI, 16) ; Libanios lui-même, *Or.* LIX, 33-34 (IV, p. 225) et Eunape, *Vie des philosophes* (vie de Prohairésios, éd. Wright, p. 506-510) lui reconnaissent une assez grande culture. Le *Disc.* IV de Thémistios nous apprend que Constance créa un atelier de copie de manuscrits et accrut sans doute considérablement la Bibliothèque de Constantinople (59 d-62 d) ; accroissement qui est souvent mis au compte de Julien.

149. *Disc.* XXXI, 354 d.

150. Eunape, *Vie des philosophes* (éd. Wright), p. 440 ; Zosime, II, 41.

151. Pour Eunape, Théodose est un ambitieux sans envergure, dont la politique mène à la liquidation de l'Empire (εἰς τὴν κοινὴν τῶν πραγμάτων διαφθοράν — *frag.* 48) : Zosime consacre une grande partie du livre IV de son *Histoire* (27 à 43) à montrer la décadence définitive de l'Empire sous Théodose. L'empereur est décrit comme un imbécile, abruti d'orgies.

Valens, mais c'est aux initiatives de Constance qu'il fait remonter l'origine de tous les maux qui accablent, selon lui, l'Empire : le développement de la bureaucratie, le déclin de la *paideia*, la persécution du paganisme et le péril barbare[152]. C'est sous Constance que se forme son opposition au « régime constantinien » et sous Théodose que cette opposition s'exprime de la façon la plus nette et la plus systématique[153]. Le parallélisme avec Thémistios est frappant ; il permet de dater la crise et de mieux apprécier la signification politique des deux hellénismes confrontés.

LES OPPOSITIONS POLITIQUES

La lettre de Constance au sénat et l'épitre de Julien a Thémistios.

Pour interpréter le rôle de Thémistios et apprécier l'importance historique du débat dont il est l'occasion, nous disposons de deux documents : la lettre que l'empereur Constance adresse aux sénateurs de Constantinople, en 355, pour annoncer et justifier la nomination de Thémistios au sénat, et celle que Julien envoie au philosophe en 361, peu de temps avant d'entrer à Constantinople, pour l'informer des intentions de son règne[154].

La *Lettre au sénat* est rhétorique de ton, et la qualité de l'expéditeur se traduit par une certaine solennité, mais elle n'est pas un simple morceau d'éloquence ; elle contient des renseignements précis sur le rôle de Thémistios comme professeur de philosophie à Constantinople et surtout, par les raisons qu'elle donne de son *adlectio*, elle confère à une mesure pourtant banale une portée exceptionnelle[155].

Quelques passages sur l'enseignement de Thémistios semblent directement inspirés des thèmes polémiques que le philosophe développe à la

152. Cf. Libanios, LXII, 11 ; XVIII, 135-141 ; 158-160 (II, p. 295-296, 304-305). Nous revenons dans la suite sur ces différents griefs.

153. C'est du règne de Théodose que datent les principaux discours « d'opposition » notamment le *De patrociniis* et le *Pro templis*.

154. Lettre de Constance au sénat, dans les *Discours* (18 c-23 d), éd. Dindorf, p. 21-27. Cette lettre est la traduction d'un original latin (voir plus haut, p. 20), mais son authenticité n'est pas douteuse. Elle figure dans les meilleurs manuscrits de Thémistios, notamment dans l'*ambrosianus*. Rien dans sa présentation ou dans les allusions historiques qu'elle contient ne révèle un faux. Pour l'*Épitre à Thémistios* de Julien nous nous référons à l'édition de G. Rochefort (*Œuvres de Julien*, II, 1, p. 3-30) dont nous citons la traduction.

155. Sur la procédure de l'*adlectio*, on consultera Lécrivain, *Le sénat romain depuis Dioclétien ;* sur le cas particulier de Thémistios : Bouchery, *Themistius*, p. 54 ; P. Petit, *Les sénateurs de Constantinople*, p. 360-361.

même époque. « Cet homme, écrit l'empereur[156], ne s'adonne pas à une philosophie incommunicable ; le bien qu'il a eu de la peine à amasser, il prend encore plus de peine à le faire partager à qui veut. Prophète des anciens sages, hiérophante des sanctuaires et des temples de la philosophie, il ne permet pas que languissent les doctrines des anciens, il les maintient dans leur force et les rénove ». Grâce à lui, la nouvelle capitale, Constantinople, est en passe de devenir le principal centre intellectuel de l'Empire oriental ; au développement économique de la ville correspond une promotion culturelle aussi rapide[157]. L'allusion à un hellénisme « rénové » est intéressante à un double titre : d'abord parce que Constance désigne peut-être ainsi un atelier de copie des manuscrits de l'antiquité à la création duquel il associa sans doute Thémistios[158], ensuite parce que cette « rénovation », entendue dans un sens plus général, évoque ce que d'autres appellent pour les critiquer les « innovations » de Thémistios.

Poussons plus loin l'analyse. Pour Constance, Thémistios est avant tout un philosophe : c'est ainsi qu'il le désigne, c'est à ce titre qu'il le nomme sénateur[159]. Il est le représentant de l'hellénisme le plus pur, avec tout l'arrière-fond politique, culturel et même religieux que suppose une telle appartenance. Faire de cet hellène un sénateur de la capitale avait dû paraître étrange, car l'empereur, dans son message, pose le problème en terme de marché et conclut que le sénat ne fait pas une mauvaise affaire : « comme je le disais en commençant, c'est en même temps à vous et à Thémistios que je fais honneur, car Thémistios, prenant sa part d'une *dignité romaine* (ἀξιώματος ῥωμαϊκοῦ) que nous lui conférons, apporte en échange la *science hellénique* (σοφίαν ἑλληνικήν) »[160].

On ne peut mieux résumer les données du problème politique, ni rendre plus compréhensible l'hostilité de Libanios et des hellènes les plus imbus des traditions de la *politeia* au développement de Constantinople et de son sénat : c'est de leur point de vue sacrifier l'hellénisme à la romanité. La dignité curiale, dans le cas de Constantinople, est appelée une dignité « romaine » ; c'est dire que la « cité » du Bosphore est en train de disparaître complètement derrière la capitale impériale et que Constantinople doit être d'ores et déjà considérée comme Rome en Orient. Ses institutions n'ont plus guère de rapport avec les institutions municipales de type hellénique telles qu'on les trouve encore ailleurs, à Nicomédie ou à Antioche[161]. Thé-

156. *Lettre de Constance*, 20 a.
157. *Ibid.* 20 d-21 a.
158. *Disc.* IV, 59 d-60 c, 61 c.
159. Θεμίστιος ὁ φιλόσοφος, *Lettre de Constance*, 19 a ; même dénomination dans *C. Th.* VI, 4, 12.
160. *Lettre de Constance*, 21 a.
161. Constantin déjà avait transformé la boulè de Byzance en un sénat de type romain et l'archonte en un proconsul de rang égal aux proconsuls d'Asie et d'Achaïe ; Constantinople cessa alors de dépendre du gouverneur d'Europe et du vicaire de Thrace ; le *jus italicum* l'exempta d'impôts (voir PIGANIOL, *Empire chrétien*, p. 50). Constance accrut la compétence territoriale du sénat de la nouvelle capitale (voir *Note II*).

mistios est nommé sénateur de l'Empire romain et non pas, comme il le suggère parfois pour les besoins de sa défense, associé à la gestion de sa cité.

L'opposition des termes « romain » et « hellénique » indique qu'au milieu du IVe siècle coexistent encore en Orient. au moins dans certains milieux, deux systèmes de reférence intellectuels et politiques, que Constance se donne pour but de réunir dans une synthèse par quoi on pourrait définir l'Empire « constantinien » ; elle reflète aussi un esprit de résistance à la romanité qui contamine tardivement l'hellénisme traditionnel et qui explique les assauts contre Thémistios. L'initiative revient à Constance qui donne à l'*adlectio* du philosophe, d'une façon qui paraît d'abord anachronique, la valeur d'un ralliement de l'hellénisme à l'Empire, d'une intégration de la culture grecque à la politique romaine. La *Lettre de Constance au sénat* dépasse l'occasion qui la fit composer ; elle commande, comme une charte, l'attitude politique de Thémistios sous les règnes suivants[162].

Avec une importante nuance cependant : le programme tracé par le message impérial de 355 ne se réalise que sous Théodose ; jusque-là le philosophe se défend d'être associé au pouvoir. Il repousse l'offre d'un proconsulat ; un décret de 360 fixant la composition de la commission sénatoriale chargée de désigner les préteurs[163], après avoir énuméré les catégories de sénateurs appartenant de droit à cette commission de par leur rang dans le *cursus honorum*, ajoute : « Themistius quoque philosophus, cujus auget scientia dignitatem ». Le philosophe fait donc exception ; sa *scientia* hellénique est seulement mise en parallèle avec la *dignitas* romaine des fonctionnaires de rang proconsulaire, afin de justifier, mais de justifier comme une anomalie, sa présence au sein du collège. Ces précautions de langage et ces distinctions subtiles montrent qu'à la fin du règne les deux ordres et les deux hiérarchies, celle de l'hellénisme et de sa *politeia*, celle de l'Empire et de son système institutionnel, demeurent distincts. Le problème d'une intégration est posé, non pas résolu.

A l'opposé de Constance nous trouvons l'empereur Julien. Son *Épître à Thémistios* sur la philosophie, la politique et le gouvernement répond aux mêmes questions que la *Lettre de Constance au sénat*, se référant au cas particulier de Thémistios comme à un cas exemplaire, mais le dépassant largement par l'énoncé d'une politique. L'œuvre garde un ton très personnel, mais elle est un peu le « discours du trône » de Julien, et, si les historiens ne

162. On observe de curieuses ressemblances entre la *Lettre de Constance* et certains discours postérieurs de Thémistios, au niveau des mots comme des idées. Par exemple : sur l'entrée de Thémistios au sénat de Constantinople, *Lettre de Constance* 19 a et *Disc.* XXXIV, chap. XIII ; sur la rénovation des trésors de l'antiquité, *Lettre de Constance*, 20 a et Disc. IV, 59 d-60 b ; sur le choix que fit Thémistios de se dévouer à Constantinople, Θεμίστιος τὴν πόλιν ... προὐτίμησε ... *Lettre de Constance* 21 b et *Disc.* XXIII, 292 d. Il s'agit de quelques-uns des thèmes les plus importants de la pensée de Thémistios qui prennent naissance en 355.

163. *C. Th.* VI, 4, 12 ; voir le texte en *Note II*.

sont pas tous d'accord sur son interprétation[164], ils le sont pour y voir un manifeste politique de première importance par sa date[165] (361, au lendemain de la mort de Constance, avant l'entrée du nouveau souverain à Constantinople) et la personnalité du destinataire (Thémistios représente le sénat de Constantinople).

Le sujet de l'*Épître* a pu tromper : il est l'aveu, apparemment amical et confidentiel, des angoisses du nouveau souverain devant les lourdes responsabilités de l'Empire, de son regret de la vie contemplative. S'adressant à Thémistios, Julien n'a pas choisi ce thème sans intention. La lettre du philosophe qui précède celle de l'empereur prônait l'union de la philosophie et du pouvoir, félicitant Julien de l'avoir réalisée en sa personne[166]. Julien répond en hellène et en empereur, ce qui fait toute l'ambiguïté et la richesse du document ; il répond au philosophe, son confrère en hellénisme, et au conseiller de Constance, théoricien d'une conception du pouvoir qu'il récuse. A ce double point de vue, l'*Épître* est une réfutation.

« Je vais te rappeler, écrit Julien évoquant la lettre reçue de Thémistios[167], ceux-là même que tu as mentionnés, Arius, Nicolas, Thrasylle, Musonius. Non seulement aucun d'entre eux ne fut le maître de sa cité, mais Arius, dit-on, refusa le gouvernement de l'Égypte qui pourtant lui avait été offert ; Thrasylle, que son intimité avec Tibère — tyran de nature cruelle et terrible — eût condamné jusqu'à la fin des temps à une honte indélébile s'il ne s'en était lavé grâce aux ouvrages qu'il avait rédigés pour montrer ce qu'il était en réalité, ne tira non plus aucun profit de la politique. Et toi-même, je te le demande, es-tu un homme hors de l'action bien que tu ne sois ni général, ni orateur public, ni chef de peuple ou de cité ? Il n'est aucun homme sensé qui le prétende ; tu peux en effet, en formant des philosophes, ne serait-ce que trois ou quatre, faire plus de bien à la condition humaine que beaucoup de rois ensemble... ».

Est-ce un hasard si Thémistios trois ans plus tard, dans son *Disc.* V à Jovien, reprend l'exemple d'Arius et de Thrasylle pour illustrer la sage union de la philosophie et du pouvoir aux premiers temps de l'Empire[168] ? Entre les textes de cette époque se rapportant à Thémistios les interférences sont nombreuses ; il est vraisemblable que Julien, parlant de la honte qui

164. On trouvera une interprétation politique de l'*Épître à Thémistios* dans J. CROISSANT, *Un nouveau discours de Thémistios;* F. DVORNIK, *Julian's reactionary ideas;* ROCHEFORT, *Œuvres de Julien*, II, 1, p. 3-11. F. Dvornik, dans son bref article, montre que l'*Épître* de Julien contient une critique rigoureuse des idées politiques de Thémistios.

165. Sur la date de l'*Épître à Thémistios*, voir *Note III*.

166. D'après l'*Épître* de Julien on peut reconstituer assez fidèlement la lettre de Thémistios. Voir *Note III*.

167. *Épître à Thémistios*, 265 b-266 a.

168. Thémistios, *Disc.* V, 63 d. Voir aussi *Disc.* XXXIV, chap. XV, où Thémistios justifie son premier refus de la préfecture en invoquant l'humeur tyrannique de Constance et rapproche ce refus des exemples de Platon, Solon et Musonius.

faillit ternir la gloire de Thrasylle à cause de son intimité avec Tibère, pense aux rapports de l'éminent philosophe de Constantinople avec Constance ; vraisemblable aussi que le refus d'Arius de gouverner l'Égypte est une allusion à la propre attitude de Thémistios contraint de renoncer au proconsulat de la ville. En tout cas, l'avenir que propose le nouvel empereur à l'ancien conseiller de Constance est celui d'un philosophe occupé de ses seules études et de son seul enseignement, se gardant de tout contact avec la politique, préférant, comme les néoplatoniciens, trois ou quatre élèves à une foule d'auditeurs[169] ; bref, un avenir qui contredit en tout point le programme exposé par Thémistios lors de la polémique de 359. Il faudrait supposer que Julien ignorait tout des débats intérieurs de l'hellénisme pour ne pas admettre que, dans son *Épître*, il prend consciemment et ironiquement le contre-pied des opinions de Thémistios. Avec le respect extérieur dû à un ancien maître, l'empereur prend ses distances et l'hellène exprime son désaccord.

Aucun texte profane de l'époque ne rappelle autant les querelles d'exégèse. Les deux correspondants se rattachent à deux « écoles » différentes ; la discussion se concentre autour de quelques références « scripturaires », de quelques citations des grands penseurs grecs. Julien veut démontrer que Thémistios comprend mal Aristote, fait un contresens sur la pensée de Platon, soutient des thèses que la tradition hellénique réprouve, particulièrement sur l'origine divine de la royauté, sur la définition du roi comme une « loi vivante » et sur l'union nécessaire de la royauté et de la philosophie[170].

La signification politique de ces oppositions se dégage avec netteté : le nouvel empereur, élève de Maxime et de Priskos, se place « à la tête des philosophes », mais il se défend de placer la philosophie à la tête de l'Empire[171]. Quand Thémistios l'engage à renoncer à la « philosophie en chambre » pour la « philosophie à l'air libre », c'est-à-dire à réunir en lui toutes les virtualités de l'hellénisme et tous les moyens d'action du pouvoir impérial romain, Julien répond qu'il y a contradiction entre la « méditation » et l'« action »[172], choix obligatoire entre la philosophie et l'exercice du pouvoir, en somme distinction sinon conflit entre l'hellénisme et l'Empire[173]. Toute sa terminologie politique renvoie sans confusion soit à la *politeia* grecque, soit aux traditions du principat romain, ces deux systèmes de référence coexistant comme deux modes de pensée politique étrangers ; non pas exclusifs l'un de l'autre, mais inassimilables l'un à l'autre. Les équivoques et la vérité du personnage de Julien se résument peut-être

169. *Épître à Thémistios*, 262 d.

170. *Épître à Thémistios*, 263 c-d, 265 b, 266 b, 266 d. Voir plus bas Chap. III et Dvornik, *Julian's reactionary ideas*.

171. *Épître à Thémistios*, 266 d-267 a.

172. *Ibid.*, 265 b-266 b.

173. Ce conflit intérieur serait l'origine des angoisses auxquelles Julien se dit en proie devant ses nouvelles responsabilités (*Épître à Thémistios* 253 a, 267 a, etc.).

dans ce paradoxe : pur « hellène » et pur « romain », il en vient à dénoncer les interférences et la contamination des deux traditions qu'il incarne. A l'idée nouvelle d'une synthèse de l'hellénisme et de la romanité il oppose l'idée traditionnelle d'une dissociation.

Constance et Julien.

Dans cette crise politique de l'hellénisme au IVe siècle, c'est l'héritage de Constantin, la notion d'Empire romain oriental, qui est en cause, à différents niveaux, dans différents langages : culturel, institutionnel, politique. Thémistios renvoie à Constance, ses adversaires à Julien. Le conflit idéologique paraît se confondre avec une rivalité dont les développements historiques sont connus et à laquelle les historiens du temps accordèrent une importance particulière ; sans en refaire l'histoire, nous nous proposons de l'interpréter comme un épisode majeur du débat qui nous occupe.

L'*Épître à Thémistios* nous apprend à distinguer en Julien l'empereur et l'hellène ; cette distinction est en effet capitale pour comprendre les événements. Thémistios la fait : rudoyé par celui qu'il félicitait d'être un empereur philosophe, il choisit de ne plus voir en lui que l'empereur. Ses relations avec Julien ne sont ni vraiment bonnes, ni vraiment mauvaises[174] ; le partage des opinions, dont on suppose à tort que le nouveau règne fut l'occasion, laisse Thémistios dans une catégorie indécise. Julien n'est pas, dans les *Discours*, un empereur dont l'avènement ou la chute aient une importance politique particulière ; pour Libanios, l'histoire s'arrête, au moins s'interrompt le 26 juin 363[175] ; Thémistios regrette seulement que Julien « ait eu à peine le temps de briller avant de s'envoler »[176]. Aucune appréciation n'est portée sur le souverain, sur son règne, qui suggérerait une opposition avec son prédécesseur Constance ; au contraire les deux empereurs sont unis dans le même souvenir, dans la même évocation ; de leur dissentiment il n'est question qu'une fois, en termes allusifs et incertains, à propos de la bonne entente qui règne entre Valentinien et Valens[177]. Ce qui est souligné, c'est leur commune appartenance à la dynastie constantinienne : Julien est le « frère (au lieu de *cousin*) de Constance », l'« héritier par le sang » du

174. Voir *Note IV*.
175. Libanios, *ep.* 1430 et 1452.
176. *Disc.* XIII, 165 b c. Thémistios évoque la « beauté » des empereurs qui ont précédé Gratien et l'amour qu'il leur a porté, avant de conclure qu'il ne trouve la véritable beauté que chez Gratien. Dans cette quête amoureuse, Constance et Julien sont les premières étapes, déjà lointaines : καὶ δῆτα ἐντυγχάνω πρῶτα μὲν τῷ παιδὶ τῷ Κωνσταντίνου, ἔπειτα τῷ ἐκείνου ἀδελφῷ, ἀμφοῖν ἀγαθοῖν μὲν καὶ ἀτεχνῶς διίοιν, ἀλλὰ ὑπέρωρόν γε ἤδη τὸ κάλλος αὐτῶν, καὶ τὸ μὲν οὐχ οἷός τ' ἄγασθαι ἔτι τοῦ ἔρωτος (?), τὸ δὲ ἐκλάμψαν εὐθὺς καὶ ἀπέπτη...
177. *Disc.* VII, 74 c.

trône de Constantin, « le dernier représentant de la dynastie »[178]. Il arrive à Libanios de parler du « cousin de Constance »[179], mais rarement, et le contexte rétablit toujours une opposition marquée entre les deux empereurs ; chez Thémistios cette opposition n'apparaît nulle part.

Sur le plan historique le jugement de Thémistios est largement confirmé. Seul le souci de la continuité dynastique inspire à Constance le choix du César Julien, dernier représentant de la branche collatérale[180] ; aussi lorsque Julien est proclamé empereur par ses troupes à Lutèce a-t-il conscience d'engager une lutte « familiale ». La tradition, même tardive, le montre hésitant, craignant de paraître « ingrat » envers celui à qui il doit le pouvoir[181]. Et c'est en effet son ingratitude que lui reproche le sénat romain auprès duquel il tente de justifier son insoumission[182]. La lutte entre les deux cousins a sans doute été très amplifiée par la tradition : il y a mésentente, mais jusqu'au dernier moment les ponts ne sont pas rompus[183] ;

178. Thémistios, *Discours* : V, 70 d (moins d'un an après la mort de Julien) : (...) μετὰ τὸν υἱέα (Constance), μετὰ τὸν ἀδελφιδοῦν Κωνσταντίνου (Julien) ; V, 65 b (pour désigner Julien par opposition à Jovien) : ... τῷ λειπομένῳ τῆς Κωνσταντίνου διαδοχῆς ; V, 66 d (pour désigner Constance et Julien par opposition à Jovien) : ... τῶν ἐκ γένους παραλαβόντων τὴν ἀρχήν ; XIII, 165 c, voir ci-dessus.

179. Libanios, *Pro templis*, 7.

180. Rappelons que lors d'une sédition probablement encouragée par Constance, vers 337, furent massacrés les frères et neveux de Constantin qui revendiquaient une part de l'Empire. Ainsi périt notamment Jules Constance, oncle de Constance II, et ses enfants à l'exception des deux derniers, Gallus et Julien, alors âgés de onze et six ans. Gallus, nommé César en 351, fut exécuté sur ordre de Constance en 354. Son éducation ne préparait pas Julien à l'Empire, il s'en plaint lui-même dans sa *Lettre au sénat d'Athènes*, 271 d (voir aussi Bidez, *Vie de Julien*, p. 52-53). Le neveu de Constantin n'est, en 355, connu que de quelques sophistes et rhéteurs orientaux ; le nouveau César est mal accueilli à la cour (*Lettre au sénat d'Athènes*, 274 c-d) ; on se moque de lui : à la cour on l'appelle ouvertement « *victorinus* » pour railler sa forfanterie (Ammien Marcellin, XVI, 12, 67), « la chèvre », à cause de sa barbe (démodée depuis Constantin et réservée aux philosophes cyniques), « taupe babillarde », « singe empourpré », « l'endormi » (Id., XVII, 11, 1-3) ; à l'armée, on le traite d'« asiatique », de « *graeculus* », et de « cuistre imbécile » (Id., XVII, 9, 3).

181. Zosime, III, 9, 5-6.

182. Ammien Marcellin, XXI, 10, 7 ; XXI, 13-14. La *Lettre au sénat d'Athènes*, de la même date approximativement que le message à Rome, est un plaidoyer prudent qui dresse l'inventaire des torts de Constance envers son cousin. 270 c-d : il lui reproche d'avoir inspiré l'assassinat de sa famille : 277 b-c : il l'accuse de le faire espionner ; 279 d : il se plaint que Constance s'attribue ses victoires et triomphe à sa place ; mais Julien insiste beaucoup sur sa propre loyauté envers l'empereur son cousin (280 d-281 b).

183. L'empereur n'oppose aux ambitions de son César qu'une violente mais brève colère, avec un discret rappel à l'ordre (Ammien Marcellin, XX, 9, 2-4). Au lieu de déclarer rebelle son cousin, Constance reste en correspondance suivie avec lui, prenant soin seulement de ne l'appeler que « César » pour ne pas confirmer ses prétentions au titre d'Auguste, d'annuler certaines de ses décisions et de contrarier en sous-main ses plans (*Lettre au sénat d'Athènes*, 286 b-c ; Ammien Marcellin, XXI, 3 et 4).

l'affrontement est différé[184] et Constance meurt sans avoir rien entrepris, désignant peut-être Julien comme successeur[185]. C'est au moins la rumeur qui circule aussitôt à Constantinople, où Julien est accueilli comme le « frère » de Constance et le successeur de Constantin[186]. Son premier acte est d'assister, tête découverte, aux funérailles solennelles de son prédécesseur, de suivre le cortège à l'Église des Saints-Apôtres et de permettre au sénat de conférer à Constance l'apothéose[187]. Plus tard, en 366, l'usurpateur Procope, qui se prétend choisi par son cousin Julien pour lui succéder et continuer son œuvre, n'a pas de meilleure caution que la présence à ses côtés de Faustine, veuve de Constance, et de sa fille dont il rappèlle que le sang coule aussi dans ses veines[188].

Julien lui-même tempéra ses jugements sur Constance par de nombreux rappels de la parenté qui les unissait[189] ; et dans les œuvres de plus ardente polémique, comme les *Césars* ou le *Misopôgôn*, il préserve toujours l'idée

184. Constance donne la priorité à la guerre contre Sapor dont l'armée n'a pas encore franchi la frontière (AMMIEN MARCELLIN, XX, 9, 3) ; quand Julien franchit le Danube, Constance persévère dans ses projets de campagne orientale (AMMIEN MARCELLIN, XXI, 7, 1) ; quand Julien, de Naessus (Niš), menace directement la Thrace, Constance continue de diriger contre Sapor ses préparatifs de guerre (AMMIEN MARCELLIN, XXI, 13, 6-8).

185. AMMIEN MARCELLIN, XXI, 15, 2 et 5 ; ZOSIME, III, 11. A remarquer qu'au VIe siècle la *Chronique* de Malalas n'évoque pas la lutte opposant Julien à Constance. Julien succède apparemment sans conflit à son cousin, συγγενεύς (MALALAS, chap. XIII, Bonn, p. 326).

186. C'est l'héritier dynastique qu'une délégation va reconnaître à Naessus (AMMIEN MARCELLIN, XXI, 15, 4). Seul le *praepositus sacri cubiculi* Eusèbe aurait poussé à une autre désignation ; encore la chose est-elle présentée comme incertaine ; deux dignitaires, les *comites* Theolaifus et Aligildus, sont délégués par la cour auprès de Julien.

187. AMMIEN MARCELLIN, XXII, 2 ; ZOSIME, III, 11 ; ZONARAS, XIII, 12. Voir aussi BIDEZ, *Vie de Julien*, p. 207-208. GRÉGOIRE DE NAZIANZE (*Or.* V, 16) relate pour sa part qu'à son entrée à Constantinople, Julien fut « obligé » par l'armée à aller au-devant de la dépouille de Constance.

188. AMMIEN-MARCELLIN, XXIII, 3, 2 : Procope se prétend désigné par Julien pour sa succession ; XXVI, 7, 10 et 9, 3 : lors de son usurpation, Procope utilise le souvenir de Constance et produit en public sa fille et sa veuve ; XXVI, 10, 3 et XXVII, 5 : les Goths fédérés, qui aidèrent Procope, s'en excusent ensuite auprès de Valens en disant qu'ils honoraient en lui un descendant de Constantin.

189. A Maxime, à Euthère, dont il connaît l'hostilité au règne précédent, Julien ne cache pas qu'il se sent investi d'une mission divine et qu'il luttera contre les innovations de Constantin (cf. *Lettres*, 26, 28, 29). Mais en général il limite ses critiques aux abus de l'entourage de Constance ; cf. *Lettre* 33 à Hermogénès : « comme j'espérais peu d'apprendre que tu avais échappé à l'Hydre à trois têtes ! J'en atteste les dieux, ce n'est pas mon frère Constance que j'appelle ainsi... mais bien les fauves qui l'entouraient. » AMMIEN MARCELLIN (XIV, 9) reprend la même idée et accuse son mauvais entourage d'avoir rendu Constance « différent de lui-même ».

d'une continuité et d'une légitimité dynastique[190]. Beaucoup de ses apologistes en firent autant[191].

Quels sont donc ces « partisans » de Julien que Libanios appelle les « compagnons »[192] et qui se présentent comme les défenseurs de l'hellénisme contre les innovations de l'Empire constantinien ? On a conclu de certains textes à l'existence d'un complot païen dirigé d'abord contre la « tyrannie »[193] de Constance et se transformant en mouvement de soutien en faveur de Julien dès que fut connue l'apostasie de ce dernier[194]. Une lettre de Libanios adressée à Thémistios au printemps 355 a même fait naître l'idée que les « milieux païens » avaient cherché à Constantinople, dans l'entourage de Constance, un correspondant dévoué et discret (Thémistios lui-même), capable de favoriser la nomination de Julien au rang de César[195].

190. Le pamphlet des *Césars* présente Constantin comme un renégat, adonné à la Mollesse et à la Débauche (328 d-329 d) ; mais ce portrait injurieux est d'une certaine façon compensé par l'éloge vibrant de Constance Chlore (père de Constantin), considéré comme le vrai fondateur de la dynastie dont Julien est le représentant vivant (315 a) ; les mérites et la piété de cet ancêtre rachèteront ses descendants chrétiens, Constantin et Constance, d'une éternelle disgrâce (335 b). Voir le commentaire de Lacombrade à son édition des *Césars* (*Œuvres de Julien*, II, 2, p. 3-31). Dans le *Misopôgôn* (357 a-c), Julien s'emporte contre ceux qui croient l'atteindre en vantant les mérites de Constance. « Ce grand homme, leur répond-il, a été mon cousin et mon ami... ».

191. L'œuvre historique d'Aurelius Victor, partisan convaincu de Julien, contient un portrait très favorable de Constance (chap. XLII) ; sur l'*Historia augusta*, voir plus bas, p. 77 n. 255. Citons encore Mamertin qui, dans son discours de remerciement à Julien, déclare : « Pardonnant les offenses, il (Julien) revêtit les sentiments d'un *frère:* l'homme (Constance) dont il savait qu'il avait pris les armes pour attenter à sa vie, il l'entoura d'honneurs après sa mort et ensuite lui rendit en personne les derniers devoirs. Également admirable dans l'art de se souvenir et d'oublier, il oublia qu'il était son ennemi et *se souvint qu'il était son héritier* » (Cl. Mamertin, *Remerciements à Julien*, 27 ; *Panégyriques latins*, éd. Galletier, III, p. 40).

192. Ἑταῖροι, Libanios, *ep.* 1424, 1433 ; voir P. Petit (*Libanius et la vie municipale*, p. 204) qui a tendance à exagérer la portée de cette dénomination : « l'hétairie évoque la faction, le clan, en un mot le parti païen ».

193. C'est l'expression dont use habituellement Eunape pour caractériser le règne de Constance (cf. *Vie des philosophes*, éd. Wright, p. 440).

194. Sur l'existence d'un « parti païen », voir : Misson, *Le paganisme de Libanios*, p. 41 n. 3 et p. 100 ; Bouchery, *Themistius*, p. 40-45 ; une reprise des principaux textes dans P. Petit, *Libanius et la vie municipale*, p. 204-206. On doit remarquer que le seul témoignage sur lequel est bâtie l'hypothèse d'un parti païen est celui de Libanios. Thémistios, souvent invoqué lui aussi, ne laisse rien supposer de tel.

195. Libanios, jusque-là pressé de voir Thémistios s'installer avec lui à Antioche, ne parle plus de ce projet dans l'*ep.* 402. Bouchery (*Themistius*, p. 36-44) met ce « changement » d'attitude en relation avec le voyage à Antioche, mentionné dans la même lettre, de Philomètôr, parent de la prophétesse Sôsipatra, très lié aux cercles néoplatoniciens de Grèce. Instruit par Maxime d'Éphèse des convictions intimes de Julien, Philomètôr aurait fait part de la nouvelle à ses amis païens d'Antioche et ourdi une sorte de complot politico-religieux dans lequel Thémistios jouerait un rôle à la cour de Constance. Piganiol, dans son compte rendu par ailleurs élogieux (*Rev. Historique*, 1941, p. 294-295) de l'ouvrage de Bouchery, met en garde avec raison contre cette interprétation romanesque de l'*ep.* 402 de Libanios.

Toutes ces hypothèses ont peu de consistance. Les sources donnent surtout l'impression que ces conciliabules plus ou moins secrets, que cette ferveur clandestine n'ont aucune portée pratique et ne dépassent pas le cadre de petits cénacles provinciaux. Peut-être des campagnes de sacrifices et de prières furent-elles localement organisées pour la préservation des temples[196] ; peut-être eut-on recours à des pratiques divinatoires interdites pour découvrir le signe d'un changement dans la direction de l'Empire[197] ; peut-être la nouvelle de la « conversion » de Julien se propagea-t-elle dans certains cercles païens[198] qui commencèrent à s'enthousiasmer pour les victoires du César en Gaules[199] et à se préparer à des transformations prochaines, « non par les armes et les épées, mais par les souhaits cachés et par les sacrifices clandestins »[200]. Tout cela est peu de chose, et nos textes, postérieurs à l'avènement de Julien, ont tendance à amplifier.

A aucun moment on ne peut établir une liaison entre cette réaction hellénique représentée par Libanios, Aristophane, Maxime d'Éphèse et autres rhéteurs ou philosophes, et les événements qui marquent l'élévation de Julien à l'Empire, son règne, sa succession. Il ne faut pas en conclure que cette réaction était sans importance, mais qu'elle se situait sur un autre plan que celui de la politique impériale. C'est par des Gaulois, des Celtes et des Pétulants que Julien est nommé Auguste à Lutèce[201] ; ce sont ses troupes qui lui permettent une avance rapide jusqu'à Naessus (Niš) malgré la fidélité de l'Orient à Constance et l'hostilité déclarée de presque tout l'Occident[202]. Julien tenta peut-être, en adressant des messages aux curies

196. Voir notamment Libanios : XIII, 14 (II, p. 68, 5 sq.) ; XIV, 41 (II, p. 102, 4) ; XV, 45 (II, p. 137, 17 sq.) ; XVIII, 21 (II, p. 246, 1 sq.).

197. Libanios, XIV, 17 (II, p. 97, 7 sq.).

198. Libanios, XVIII, 20-21 (II, p. 245-246). La conversion de Julien ne devait pourtant pas être très connue, même dans les milieux païens d'Orient. Sur ce point, il faut préférer le témoignage d'Ammien, qui écrit : « arcanorum particibus paucis » (XXI, 2), et insiste sur le fait que Julien fut obligé de cacher sa conversion au paganisme pour préserver sa popularité dans l'armée (XXI, 2, 4-5 ; XXI, 24, 5). Dans sa *Lettre au sénat d'Athènes*, Julien évoque aussi le secret nécessaire de cette conversion (277 c).

199. Libanios, XVII, 14.

200. Libanios, XIII, 13-15 ; cité par P. Petit, *Libanius et la vie municipale*, p. 205. On se livrait à la divination (XVIII, 21-24). Aristophane est sans doute un des animateurs les plus actifs de cette campagne : il provoque des réunions (Libanios, XIV, 41-42).

201. Ammien Marcellin, XX, 4, 1.

202. La plupart des gouverneurs locaux et des chefs militaires restent fidèles à Constance ; ainsi le *comes* Lucillianus, qui déclare à Julien : « tu es bien imprudent de t'engager avec si peu de troupes dans un pays qui n'est pas à toi ! » (Ammien Marcellin, XXI, 9). Ammien Marcellin insiste à plusieurs reprises sur la popularité de Constance dans l'armée d'Orient (XVII, 13 ; XXVI, 7). Deux légions de Julien font défection et se joignent aux gens d'Aquilée, « à qui le nom de Constance était resté cher » (Ammien Marcellin, XXI, 11) ; Julien semble craindre alors que toute l'Italie ne prenne les armes contre lui (XXI, 12) ; la disproportion des forces est énorme : Julien ne conserve jusqu'à la fin que ses quelques légions des Gaules, il ne se fait

provinciales, d'intéresser l'hellénisme des cités grecques à l'enjeu de la lutte, aux destinées de l'Empire[203] ; si tel était son intention en écrivant aux Lacédémoniens, aux Athéniens, aux Corinthiens, il ne semble pas que cette tentative ait connu plus de succès que la démarche tentée auprès du sénat romain[204]. Eunape et Zosime prétendent que, dans sa marche vers Constantinople, Julien se rendit favorable la Grèce, reçut des ambassades porteuses d'offrandes et de couronnes[205], mais alors Constance est déjà mort et c'est le successeur qu'on fête, non le rival.

Les amis grecs de Julien sont à l'honneur, mais leur rôle politique est faible, très inférieur en tout cas à celui de la clientèle « gauloise » ramenée par l'empereur de ses campagnes. Ils ne sont ni associés au pouvoir pendant le règne[206], ni persécutés après la mort de Julien comme s'il s'était agi des

guère d'illusions sur ses chances de succès (Ammien Marcellin, XXI, 12 et 13, 1 ; Julien, *Lettre au sénat d'Athènes*, 287 b) ; la mort de Constance le sauve d'une situation désespérée.

203. Zosime (III, 10) nous apprend que la *Lettre au sénat d'Athènes* fut envoyée de Sirmium, sans doute peu après le message au sénat de Rome, et que Julien écrivit aussi aux Lacédémoniens et aux Corinthiens. Un fragment de cette dernière lettre nous est conservé (*lettre* 20) ; Julien y invoque le souvenir de son père Jules Constance.

204. Ammien Marcellin, XXI, 10, 7 : « Exclamatum est in unum, cunctorum sententia congruente : auctori tuo (= Constantio) reverentiam rogamus ». XXI, 10, 8 : « Tunc et memoriam Constantini, ut novatoris turbatorisque priscarum legum et moris antiquitus recepti, vexavit (Julianus)... insulse nimirum et leviter ». L'accueil réservé aux lettres à Athènes, Sparte et Corinthe ne nous est pas connu. Il semble toutefois que le gouverneur de la Grèce ait pris position contre Julien, qui se plaint de lui dans sa *lettre* 30 à Théodore.

205. Zosime III, 10 : Julien se rend favorable les villes qu'il traverse et donne à tous l'espoir. III, 11 : il reçoit des ambassades de toute la Grèce, dont Eunape précise qu'elles lui apportent les couronnes traditionnelles.

206. C'est un tribunal militaire que Julien charge de juger l'entourage de Constance ; y figurent, à côté de Secundus Salutius, les barbares Agilo et Nevita ; il siège à Chalcédoine pour être soustrait à l'influence de la capitale (cf. Ammien Marcellin, XXII, 3 ; W. Ensslin, *Kaiser Julians Gesetzgebungswerk und Reichsverwaltung*). En général on peut supposer que l'avènement de Julien ne provoqua pas de changements très importants dans le personnel administratif de l'Empire ; dans la mesure où elles furent appliquées, les lois dirigées contre les chrétiens (cf. Socrate, III, 13 et 22 ; Sozomène, V, 17 et 18 ; VI, 6 ; Grégoire de Nazianze, *Or.* IV, 64 et 82-84) eurent sans doute peu d'effets : les fonctionnaires sous Constance étaient en grande partie païens (Petit, *Libanius et la vie municipale*, p. 202-204) et beaucoup de ceux qui ne l'étaient pas le devinrent en apostasiant (cf. plus bas, p. 165 et n. 88). Les nominations nouvelles visent surtout à récompenser des compagnons d'armes ou à faire droit à des recommandations : il n'y a rien de commun entre le germain Nevita, consul en 362 (Ammien Marcellin, XXI, 10), Alexandre d'Héliopolis, piètre gouverneur de Syrie (nommé par Julien par vengeance contre les Antiochiens, Ammien Marcellin, XXII, 2, 3-5), et le rhéteur Nymphidianos, frère de Maxime et préposé aux « lettres grecques » à la chancellerie impériale (Eunape, *Vie des philosophes*, éd. Wright, p. 528). Il semble seulement que Julien ait pris des dispositions pour que les fonctionnaires soient, à l'avenir, choisis parmi les jeunes des universités (Libanios, *ep.* 1224, 6).

partisans d'un régime renversé[207]. Ni Libanios ni Aristophane n'obtiennent et sans doute ne sollicitent le poste que leur « résistance » à Constance pourrait leur faire espérer. Maxime et Priskos sont les seuls qui, sans empressement, consentirent à gagner la cour de Julien ; non pour y exercer une fonction, mais pour y retrouver leur ancien disciple. Beaucoup d'autres, sollicités par Julien dès son avènement, refusèrent de le rejoindre à Constantinople comme l'attestent quelques lettres qui nous sont conservées[208]. « Quand nous lisons cette partie de la correspondance, écrit Bidez, nous voyons apparaître déjà dans la lassitude ou l'indifférence de ceux-là dont il embrassait la cause avec tant de ferveur, le plus décourageant des obstacles contre lesquels les efforts (de Julien) allaient bientôt échouer »[209]. La constatation est juste, mais il faut chercher les raisons de cette dérobade dans les aspirations mêmes de l'hellénisme.

Le trait commun des « partisans de Julien » est d'abord leur hostilité aux innovations politiques du règne de Constance. Domine tous les autres le reproche d'avoir « bureaucratisé » l'Orient[210], d'avoir favorisé la formation technique des « tachygraphes » et des légistes (dont l'Empire fait ses fonctionnaires) au détriment de la culture traditionnelle (qui forme les élites de la *politeia* hellénique)[211]. En 368, dans l'*Epitaphios*, Libanios résume ainsi les mérites du règne de Julien : « les choses en vérité les meilleures étaient considérées comme les plus belles, et les travaux bons pour les esclaves (= ceux des tachygraphes, des légistes, des fonctionnaires romains) avaient cessé de prévaloir sur ceux qui conviennent aux hommes libres (= ceux de la *politeia* grecque[212]). » C'est mettre au compte de Julien de vieilles nos-

207. Pour l'élection du successeur de Julien les partis se mettent très facilement d'accord sur le nom de Salutius, puis sur celui de Jovien (AMMIEN MARCELLIN, XXV, 5 ; ZOSIME, III, 30); parmi les amis de Julien, Oribase s'exile chez les Goths, Aristophane retourne à Corinthe, Priskos n'est pas inquiété, Maxime non plus tout d'abord (cf. BIDEZ, *Vie de Julien*, p. 333-334). C'est seulement à l'occasion de l'usurpation de Procope et du « complot » de Théodore (371-372) que Valens prit des mesures répressives contre certains amis de Julien (cf. AMMIEN MARCELLIN, XXVI, 10, 8 ; XXIX, 1, 4 sq. ; EUNAPE, *frag.* 38 ; ZOSIME, IV, 8 et 13-15 ; voir aussi SEECK, *Untergang*, V, p. 425 ; PIGANIOL, *Empire chrétien*, p. 160). La tradition tardive dénature les faits en affirmant que Valentinien, dès son accession au trône, chassa les amis de Julien (ZOSIME, IV, 2), ou même que Jovien avait déjà pris soin de révoquer les fonctionnaires du règne de Julien et de les remplacer par des chrétiens (MALALAS, chap. XIII, Bonn, p. 337).

208. Cf. JULIEN, *Lettres* 26-46, notamment celles à Euthère (29) et à Eustathe (34, 35, 36). Nous savons que Julien écrivit aussi à Chrysanthès, Himérios et Celse.

209. BIDEZ, *Œuvres de Julien*, I, 2, p. 31.

210. LIBANIOS, XLII, 25 ; XVIII, 135-141, 158-160 ; XXXI, 28 et 33 ; LXII, 9-11, 51 ; XIV, 10-14 ; *ep.* 366 et 1224. Cf. P. PETIT, *Libanius et la vie municipale*, p. 363-365.

211. Cf. P. PETIT, *Les étudiants de Libanios*, p. 78-81 ; sur cette opposition entre deux formations, on consultera aussi FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, p. 410-412.

212. LIBANIOS, XVIII, 160; cité par P. PETIT *(loc. cit.)*.

talgies de l'hellénisme que le développement de l'administration impériale et l'implantation d'une capitale romaine en Orient ont ravivées. Le véritable hellène réprouve l'habitude des voyages à Rome, de plus en plus répandue pour les jeunes gens qui veulent parfaire leur instruction et lui donner ce complément juridique indispensable à une carrière de fonctionnaire[213] ; il se vante de ne pas parler le latin, c'est-à-dire la langue du pouvoir[214]. Ainsi se traduisait l'opposition de l'hellénisme à l'Empire constantinien[215].

Aussi son élévation à l'Empire introduit-elle une équivoque entre Julien et ses amis orientaux. Le nouvel Auguste en a tellement conscience qu'il estime nécessaire de se justifier auprès d'eux ; il écrit à Maxime qu'il est devenu empereur « malgré lui » et qu'« il l'a fait voir comme il a pu »[216]. La pourpre le gêne et elle gêne aussi ses amis[217] ; la distance qu'établissait l'*Épître à Thémistios* entre la philosophie et le pouvoir se retrouve entière entre les philosophes et l'empereur. On observe pendant tout le règne une singulière insistance des « partisans » de Julien, et de Julien lui-même lorsqu'il s'adresse à eux, à minimiser le pouvoir impérial et à affaiblir la notion d'Empire. Julien ne doit pas oublier qu'il est « grec et commande à des Grecs »[218] : cette recommandation sonne comme un désaveu implicite du caractère romain de l'Empire ; Libanios compte parmi les principaux mérites de Julien d'avoir refusé de se marier, d'avoir préféré la vie solitaire et chaste du philosophe (ce qui est apparemment un thème moral) et d'avoir pris position contre l'hérédité du pouvoir impérial (ce qui est un thème politique « anticonstantinien »)[219]. Et Julien en effet, alors que l'Empire

213. Libanios, XL, 5 ; XLIII, 4-5 ; P. Petit, *Libanius et la vie municipale*, p. 366.

214. Libanios, *ep.* 668 (X, p. 609) ; cf. P. Petit, *Libanios et la vie municipale*, p. 366. Thémistios lui-même emploie cette expression : *Disc.* VI, 71 c : οὐδέποτε, ὦ βασιλεῖς (Valentinien et Valens), ἀναγκαίαν εἶναί μοι τὴν διάλεκτον τὴν κρατοῦσαν ὑπολαβών... Mais le sentiment profond de notre auteur est plutôt à chercher dans l'évocation de ses deux séjours à Rome, présentés comme ses plus beaux titres de gloire (*Disc.* XXIII, 298 a-d ; XXXI, 354 d ; XXXIV, chap. XIII et le *Disc.* XIII tout entier, prononcé à Rome).

215. Nous touchons ici au difficile problème de la rivalité entre le latin et le grec dans l'Empire oriental. Cf. H. Zilliacus, *Zum Kampf der Weltsprachen im oströmischen Reich*, Helsingfors, 1935.

216. Julien, *Lettre* 26 à Maxime le philosophe.

217. C'est ainsi, pensons-nous, qu'il faut interpréter l'intervention du « Génie de Rome » et de certains dieux pour que Julien ne refuse pas le titre de César que lui propose Constance ; ce thème est particulièrement développé dans la *Lettre au sénat d'Athènes*, 275 b-277 a. Selon Libanios (XVIII, 23-II, p. 246), si Julien avait pensé qu'un autre que lui aurait pu redresser les affaires de l'État, il aurait certainement « fui la royauté » ; Eunape (*frag.* 23) insiste sur le fait que Julien n'a pas voulu le pouvoir par ambition, mais parce que les hommes avaient besoin d'un roi : habile manière de transformer la fonction impériale en une mission providentielle. Voir aussi Eunape, *Vie des philosophes*, éd. Wright, p. 438.

218. Libanios, XV, 25 (II, p. 128). C'est son hellénisme qui fait que Julien est « philanthrope ».

219. Libanios, XVIII, 181.

respecte en lui le descendant de Constantin, rejette le principe dynastique[220], refuse le titre traditionnel de *dominus*[221], s'ingénie à imposer des limites, au moins théoriques, à son propre pouvoir[222]. L'image morale d'un souverain à la mode des Antonins, que ses vertus et l'initiation à la philosophie conduisent à se dépouiller lui-même des privilèges du pouvoir, dissimule mal l'image subversive et inavouée de l'anti-empereur qui « s'oublie » jusqu'à courir au-devant de Maxime en quittant son siège au sénat[223], dont les manquements à la dignité impériale irritent Ammien Marcellin comme une « affectation de popularité »[224], et les Antiochiens comme une inconséquence ridicule[225].

Le dernier acte de Julien est bien dans cette logique contradictoire de l'hellénisme : en mourant il refuse de se donner un successeur[226].

En fait, Julien-empereur se réfère aux traditions romaines du temps du Principat, agit « secutus veteres leges » comme un romain de la belle époque[227] ; il appartient à Rome où Ammien Marcellin estime qu'il aurait dû être enterré[228], bien qu'il n'ait jamais vu la capitale[229] et n'y ait de son vivant trouvé aucune sympathie[230]. Julien-philosophe appartient inversement à

220. Déjà dans le deuxième panégyrique de Constance (*Constance ou de la royauté*, 82 b-c, 93 b-d), Julien émet quelques réserves sur le principe de l'hérédité. Sa position est encore plus nette dans l'*Épître à Thémistios*, 261 c.

221. Libanios, XVIII, 189-190 (II, p. 319-320) ; *ep.* 1431, 1 (XI, p. 469-470); Grégoire de Nazianze, *Or.* V, chap. XX, *PG*, 35, col. 689. Il se fait appeler ἑταῖρος.

222. Sur l'interprétation du pouvoir royal par Julien et ses partisans, voir plus bas, p. 126. Déjà l'*Épître à Thémistios* contient une critique théorique de l'absolutisme royal qui impliquerait un retour à la légalité républicaine (260 d-261 d) ; Ammien Marcellin fait dire à Julien mourant qu'il espère n'avoir pas abusé de son pouvoir (XXV, 3). Des inscriptions appellent Julien « philosofiae magister » (*CIL.* III, 7088) ou « restitutor libertatis » (*CIL.* VIII, 4326).

223. Ammien Marcellin, XXII, 7.

224. Id., XXV, 4.

225. Julien, *Misopôgôn*, 343 c-d ; Socrate (III, 1, *PG*, 67, col. 380) déclare que la réforme du palais et la trop grande simplicité dont Julien s'entoure trouvent peu d'admirateurs, qu'on lui reproche généralement d'avoir supprimé cette admiration qu'inspire au peuple la magnificence royale, et d'avoir exposé la royauté au mépris.

226. Ammien Marcellin, XXV, 3, 20 ; Libanios, XVIII, 273.

227. Ammien Marcellin, XXIV, 3. Les Antonins, et particulièrement Marc-Aurèle, sont les grands empereurs des *Césars*. Les références au passé romain sont nombreuses dans la législation : *C. Th.* II, 12, 1 ; II, 29, 1 ; IV, 12, 5 ; III, 1, 3 ; II, 5, 2 (citées par Dvornik, *Julian's reactionary ideas*, p. 77).

228. Ammien Marcellin, XXV, 10.

229. Cf. Straub, *Vom Herrscherideal*, p. 175.

230. L'Italie fut d'emblée hostile à la rebellion de Julien, et le sénat païen de Rome le rappela au respect de Constantin et de Constance (Ammien Marcellin, XXI, 10, 7-8). A Naessus, Julien rencontra deux notables romains, l'illustre Symmaque et son collègue Maxime, mais c'est par hasard, sur le chemin du retour d'une ambassade qui les avait conduits de Rome à la cour de Constance (Ammien Marcellin, XXI, 12). Plus tard Praetextatus, autre chef du sénat romain, est nommé par

l'Orient hellénique, accoutumé au pouvoir romain, mais réfractaire à la romanisation plus poussée qu'inaugure l'époque constantinienne. Ce double caractère aboutit, dans l'exercice du pouvoir impérial, à des contradictions évidentes : Julien le comprit à Antioche, lorsque son souci de restaurer le pouvoir de la curie se heurta à la mauvaise volonté de la classe curiale elle-même[231], lorsque, voulant régler la crise alimentaire par une fixation autoritaire des prix, il fut accusé de démagogie[232], lorsqu'il fut évident enfin que sa politique de restauration païenne ne rencontrait qu'hostilité[233].

Tout s'achève sur un dramatique départ en campagne qui évoque parfois, à la lecture des sources, une fuite ou un suicide, et sur l'espoir mythique d'une victoire sur les Perses qui serait seule capable, selon Libanios, de justifier et de sauver la restauration de l'hellénisme[234]. A Antioche, Julien transforme ses illusions en fureur et en dégoût, dénonce la collusion entre le K (Constance) et le X (le Christ)[235] ; lui si imbu d'hellénisme, il ne supporte plus le contact de ces Grecs gouailleurs et sceptiques[236], il se découvre contre eux les préventions d'un vieux romain contre les *graeculi*, il leur préfère les rudes vertus des Gaulois ou des Celtes[237]. Le divorce est patent et Libanios ne réussit pas dans ses tentatives de réconciliation. Le *Misopôgôn* est le constat d'un échec que l'*Épître à Thémistios* permet d'expliquer ; échec d'une tradition romaine et d'une tradition hellénique toutes deux dépassées et étrangères l'une à l'autre. C'est finalement Constance qui l'emporte, et avec lui l'héritage constantinien d'un Empire romain d'Orient.

Julien gouverneur d'Achaïe, mais ce choix est lui aussi le résultat d'une rencontre de hasard à Constantinople, où Praetextatus était venu pour des affaires personnelles ; de plus le poste avait été précédemment occupé par son père et constituait une sorte de fief familial (AMMIEN MARCELLIN, XXII, 7 ; cf. ALFÖLDI, *Kontorniaten*, p. 64 ; Praetextatus reste à son poste sous Jovien et Valens). Les mêmes Symmaque et Praetextatus, avec beaucoup d'autres membres de l'aristocratie romaine, favorisèrent ensuite l'éclosion d'une littérature à la gloire de Julien, mais tout indique que ce ralliement est largement posthume.

231. JULIEN, *Misopôgôn*, 368 a-b.

232. *Ibid.* 357 d-358 a. Sur les mesures économiques et fiscales de Julien : *ibid.* 365 b, 369-369. Sur la crise de ravitaillement à Antioche en 362-363, voir l'analyse et les indications bibliographiques de P. PETIT, *Libanius et la vie municipale*, p. 109-118. Ammien Marcellin considère que la fixation autoritaire des prix par Julien est une mesure de pure démagogie (XXII, 14).

233. Julien ne trouve qu'à se plaindre de l'indifférence de la population devant ses réformes (*lettres* 84-89 ; *Misopôgôn*, 361 d-364 a). Ammien Marcellin condamne vigoureusement la politique religieuse de Julien (XXII, 10 ; XXII, 13 ; XXV, 4). Quant à Libanios il n'y participa que très formellement, comme l'a montré P. PETIT (*Libanius et la vie municipale*, p. 208-210).

234. Cette idée est exprimée par Libanios en 368 (XVIII, 282). Julien passe ses derniers mois à Antioche au milieu d'une population hostile (JULIEN, *Misopôgôn*, 356 d ; AMMIEN MARCELLIN, XXIII, 2).

235. JULIEN, *Misopôgôn*, 360 d.

236. *Ibid.* 338 d-339 b.

237. *Ibid.* 350 d ; 359 b-c.

De la réalité historique aux mythes politiques.

Les équivoques ou les contradictions que nous avons relevées dans l'interprétation du bref règne de Julien s'effacent bientôt de nos sources pour laisser la place à une légende de Julien, dérivée de la réalité historique, mais recomposée, organisée autour de quelques thèmes politiques essentiels. Ce Julien légendaire n'a pas moins d'importance historique que le Julien réel : son règne atteint les proportions du siècle entier, il est à la fois l'antithèse du règne de Constantin et la réponse de l'opposition hellénique à la politique théodosienne.

Entre les œuvres qui datent de l'époque de Julien et celles, plus tardives, qui concourent à la formation du mythe, l'écart peut être facilement évalué. Il est mesurable dans le temps et appréciable dans l'intention des auteurs. Du côté occidental, Ammien Marcellin, témoin oculaire de beaucoup de faits qu'il relate, fait paraître ses *Res gestae* à Rome vers la fin du siècle, sans doute après 390[238], et il prend soin de nous avertir que, dans l'ensemble de son œuvre, le règne de Julien occupe une place à part, et que pour l'histoire de ce règne son récit touchera parfois à l'apologie[239]. En Orient, un souci apologétique encore plus évident et des intentions polémiques plus avouées inspirent toute l'œuvre d'Eunape qui est écrite, à la fin du IVe siècle et au début du Ve siècle, d'après les témoignages directs recueillis par l'auteur sous le règne de Théodose I[240] ; Eunape est en effet un adolescent sous le règne de Valens et c'est quelques temps après qu'Oribase, le médecin et ami de Julien, le fait dépositaire de ses souvenirs[241]. Le mythe de Julien prend dans son œuvre deux formes distinctes, l'une plus hellénique dans les *Vies des philosophes*, l'autre plus historique et impériale dans l'*Ἱστορία χρονική* ; avec les *Vies*, Julien se trouve inclus dans une sorte d'hagiographie de l'hellénisme[242] ; avec l'*Histoire*, il est le centre

238. On place généralement la parution à Rome de l'*Histoire* d'Ammien Marcellin, vers 390-392 (A. Dautremer, *Ammien Marcellin, étude d'histoire littéraire*, Lille, 1899 ; Demougeot, *De l'unité à la division*, p. 106). Une récente étude de Straub (*Studien zur Historia Augusta*, p. 109 sq.) tend à démontrer que certains passages au moins sont postérieurs à 395.

239. Ammien Marcellin, XVI, 1.

240. Eunape est né vers 346, mort vers 414. Il semble qu'il commença par écrire son Ἱστορία χρονική jusqu'au règne de Théodose, composa ensuite les *Vies des philosophes* qui renvoient souvent à certains chapitres de l'*Histoire*, puis compléta celle-ci, dont la rédaction s'achève sur les événements de 404.

241. Eunape, *Vie des philosophes*, éd. Wright, p. 448.

242. La vie des derniers « saints » de l'hellénisme est écrite par Eunape selon les procédés de l'hagiographie ; ils vivent dans un monde romain de plus en plus hostile à leur « foi » ; quelques-uns sont des martyrs (par exemple Maxime). Julien, très souvent cité, est présenté comme une sorte de Messie venu donner courage à la dernière génération de ces purs hellènes.

d'une épopée de la décadence romaine, le sauveur envoyé du ciel et mort dans un sacrifice sublime[243] ; les événements de tout un siècle sont rapportés à sa gloire et à la déchéance de Théodose. Lorsque Zosime, dans la deuxième moitié du ve siècle, écrit son *Historia nova*, s'inspirant d'Eunape pour plus d'un chapitre[244], il prévient ses lecteurs qu'une littérature entière a déjà été composée sur Julien, qu'il se propose seulement de compléter sur certains points[245] ; cet attardé du paganisme, dont l'œuvre nous permet de saisir l'esprit de cette littérature apologétique en grande partie disparue, est l'héritier d'une tradition hellénique qui culmine à la fin du IVe siècle.

Libanios représente un cas particulier. Où s'arrête, dans son œuvre, le témoignage ? Où commence l'apologie ? Le départ se fait assez nettement entre les discours composés du vivant de Julien ou très peu de temps après sa mort, et ceux qui sont consacrés plus tard à sa mémoire. A la première catégorie appartiennent notamment les œuvres adressées par Libanios à l'empereur et aux Antiochiens (*Or.* XV et XVI)[246], lors des troubles de 362-363, pour inciter celui-là à l'indulgence, ceux-ci au respect ; les panégyriques composés en 362 (*Or.* XIII) et 363 (*Or.* XII)[247] ; enfin la monodie de 364 (*Or.* XVII)[248], écrite au lendemain de la mort de Julien. Ces œuvres, dans leurs passages les plus significatifs, reflètent certaines illusions et contradictions du règne, l'atmosphère dramatique du *Misopôgôn*, ou l'abattement qui suivit la disparition de Julien. Nous sommes en pleine réalité historique. Libanios ne parle plus ensuite de Julien, et attend 368 pour écrire

243. Le but d'Eunape est clairement avoué : *frag.* 1 : καὶ πάντα γε ἐς τὸν Ἰουλιανὸν ἀναφέρειν ἐδόκει, ὃς ἐβασίλευσε μὲν ἐφ' ἡμῶν, τὸ δὲ ἀνθρώπινον αὐτὸν ὥσπερ τινὰ θεὸν προσεκύνουν ἅπαντες (...) *frag.* 8 (προοίμιον du Livre II) : φέρεται δ' ἐντεῦθεν ὁ λόγος ἐφ' ὅνπερ ἐφέρετο ἐξ ἀρχῆς, καὶ ἀναγκάζει γε τοῖς ἔργοις ἐνδιατρίβειν ὥσπερ τι πρὸς αὐτὸν ἐρωτικὸν πεπονθότας. Ainsi les deux ans et demi de règne de Julien sont le sujet même de l'œuvre, la période 271-355, qui constituait le Livre I, n'était qu'une sorte d'introduction, et la période suivante (363-404) la conclusion. Tout s'achève dans la honte du « temps de l'eunuque » (Eutrope), qui fait bien ressortir « le bonheur de l'Empire sous Julien » (*frag.* 75, 5). L'œuvre dans son ensemble est à interpréter de deux façons : d'abord comme un écrit polémique dirigé contre Théodose et ses successeurs, ensuite comme une glorification de Julien, appelé par les hommes comme un sauveur (*frag.* 23), qui « quitta sa nature mortelle et passagère avec joie » (*frag.* 26) et devint dieu (*frag.* 23).

244. « On pourrait dire que Zosime n'a pas écrit une histoire, mais qu'il a transcrit celle d'Eunape » (PHOTIOS, *Bibliothèque*, cod. 98). Zosime écrit entre 450 et 480 ; les 6 livres de son *Histoire* vont de la mort de Commode à l'année 410. Il dit avoir voulu montrer le déclin de Rome, à l'inverse de Polybe qui voulait décrire la croissance de la puissance romaine (I, 57) ; son œuvre nous conserve l'esprit de celle d'éunape, perdue en majeure partie.

245. ZOSIME, III, 2. Il précise que personne, prosateur ou poète, ne s'est montré digne de son sujet (le règne de Julien).

246. *Or.* XV : Πρεσβευτικὸς πρὸς Ἰουλιανόν. *Or.* XVI : Πρὸς Ἀντιοχέας περὶ τῆς τοῦ βασιλέως ὀργῆς.

247. *Or.* XIII : Προσφωνητικὸς Ἰουλιανῷ. *Or.* XII : Εἰς Ἰουλιανὸν αὐτοκράτορα ὕπατον.

248. *Or.* XVII : Μονῳδία ἐπὶ Ἰουλιανῷ. Œuvre très courte (15 pages de l'éd. Foerster).

enfin son oraison funèbre (*Or.* XVIII)[249]. La « peur des chrétiens » est traditionnellement invoquée pour rendre compte de ce retard dans l'hommage[250]. Pourtant cette peur ne fut jamais bien forte et ne dura pas plus de quelques mois. Il était sans doute moins dangereux pour Libanios d'écrire une apologie de Julien en 364 que quatre années plus tard, sous le règne de l'empereur Valens, peu après l'usurpation de Procope et peu avant la « persécution des intellectuels »[251] à laquelle le procès de Théodore fournit le prétexte en 371. En fait, l'oraison funèbre de 368 est un long effort pour recomposer la personnalité de Julien, un exposé systématique et doctrinal de « sa politique » ; elle excède de beaucoup, par sa longueur et sa portée, les dimensions d'un simple éloge[252]. Certes, l'émotion et les souvenirs personnels de Libanios y tiennent une grande part et l'on ne saurait prétendre que Libanios déforme consciemment la vérité, mais Julien, qui avait été pleuré comme un ami en 363, est bien devenu en 368 un empereur modèle et son règne un répertoire de thèmes exemplaires. L'*Or.* XVIII annonce déjà ce que sera l'évocation de Julien sous le règne de Théodose : une arme de polémique[253], le langage d'une opposition.

Si l'on examine maintenant les principaux thèmes qui constituent le mythe de Julien, on s'aperçoit qu'ils ne peuvent s'expliquer que par référence d'une part à l'idéologie « constantinienne », d'autre part aux problèmes d'actualité des règnes de Valens et de Théodose ; les rattacher strictement à Julien met en évidence leur caractère anachronique.

La légitimité dynastique est l'un de ces thèmes. Ammien traduit un sentiment profond de ses contemporains lorsqu'il décrit la foule admirant en Julien « pompam regiam in principe legitimo »[254] ; l'éloge de la dynastie constantinienne est au centre de l'*Historia augusta*, dans laquelle on a cru voir une apologie de Julien[255] ; nous avons vu que, pour Thémistios, Julien

249. *Or.* XVIII : Ἐπιτάφιος ἐπὶ Ἰουλιανῷ ; 130 pages de l'éd. Foerster. Sur la date de l'ἐπιτάφιος, voir P. Petit, *Les étudiants de Libanius*, p. 78 ; *Libanius et la vie municipale*, p. 185 et 186, n. 1.

250. Bidez, *Vie de Julien*, p. 335-336.

251. L'expression est de Piganiol, *Empire chrétien*, p. 160.

252. Le discours XVIII occupe une place centrale dans l'œuvre de Libanios ; comme si, à propos de Julien, prenait corps une sorte de doctrine politique. Nous sommes amenés à nous y référer très souvent au cours de cette étude pour préciser les idées de Libanios et de la réaction hellénique sur l'Empire, sa politique intérieure et extérieure, le problème religieux, etc.

253. L'*Or.* XXIV de Libanios (datée par Foerster et Petit de 378-379, mais que István Hahn place, sans doute avec raison, en 383-384 ; cf. « Der ideologische Kampf um den Tod Julians des Abtrünnigen », *Klio*, 38, 1960, p. 225-232) demande à Théodose, d'une façon abrupte, anachronique et délirante de punir les meurtriers de Julien ; les malheurs de l'Empire sont expliqués par le fait que l'empereur n'a pas été vengé. De même le mythe de Julien est associé au combat pour la préservation des temples (*Pro templis*, daté par P. Petit de 386).

254. Ammien Marcellin, XV, 8, 21.

255. Nous n'abordons pas ici le problème de la date, de la destination, des auteurs de l'*Historia augusta*. S'agit-il d'un écrit de propagande composé en faveur

est avant tout le dernier des Flaviens[256]. Il n'y a pas là contradiction[257] ; conçu comme un rival de Constantin, Julien doit avoir autant de titres que lui à incarner l'Empire, et leur parenté fonde leur opposition. Mais l'évocation de cette légitimité prend tout son sens après l'extinction de la dynastie ; elle est une manière de dénoncer l'origine obscure des successeurs de Julien. Dans les discours qu'il adresse à Jovien, Valens et Théodose, Thémistios glisse souvent quelques remarques sur la valeur personnelle, meilleure recommandation pour l'élection d'un empereur que les droits du sang[258] ; il oppose même à ce propos Jovien et Julien, ce qui est surtout une manière de reconnaître l'importance du sentiment dynastique dans l'Empire[259]. Sous Valens, le « bâtard pannonien »[260], que Libanios appelle avec mépris le « roi pannonien »[261] et contre lequel Procope se dresse en cousin de Julien et héritier légitime du trône de Constantin, le thème dynastique prend évidemment une valeur politique et presque subversive ; sous Théodose, il est pour le moins une manière de regretter les traditions du passé.

On arrive aux mêmes conclusions en ce qui concerne l'administration de l'Empire. La politique curiale de Julien, le respect de cet empereur pour les élites locales, son souci de ne pas accabler les provinces sous les impôts, se déduisent des textes et de dispositions légales précises[262] ; mais en moins de trois ans cette politique eut sans doute peu d'effets[263], et elle n'occupe

de Julien (Baynes) ? Et dans ce cas est-il légèrement antérieur au règne de Julien ou contemporain de ce règne (Lambrechts, Ensslin, Palanque, Seston) ? Est-il au contraire très postérieur, de l'époque de Théodose-Stilicon (Alföldi, Straub) ? Le problème n'est pas résolu, et notre étude n'apporte aucun élément nouveau pour le résoudre. On trouvera un résumé du débat dans STRAUB, *Studien zur Historia Augusta;* dans l'article de MOMIGLIANO, An unsolved problem of historical forgery : the scriptores Historiae Augustae, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 17, 1954, p. 22 sq. ; et dans celui de CHASTAGNOL, Notes chronologiques sur l'Histoire Auguste, *Historia*, 4, 1955, p. 173-188.

256. Voir plus haut, p. 65-68 et *Note IV*.

257. H. STERN (*Date et destinataire de l'Histoire Auguste*, p. 33-34) refuse de considérer l'*Histoire auguste* comme une œuvre de propagande en faveur de Julien, parce qu'elle contient un éloge de la dynastie constantinienne inconciliable avec le paganisme de Julien et son désaveu des innovations constantiniennes. Cette logique historique est trompeuse.

258. THÉMISTIOS, *Disc.* VIII, 109 b ; IX, 124 d-125 a ; XIV, 182 b ; XVI, 204 d.

259. *Disc.* V, 66 d.

260. « Pannonius degener », AMMIEN MARCELLIN, XXVI, 7, 16. C'est ainsi que Procope appelle Valens.

261. LIBANIOS, X, 6, 30 (III, p. 394). THÉMISTIOS, lui, insiste beaucoup sur le fait que Valens ne connaît pas le grec (*Disc.* VI, 71 c-d ; VIII, 105 c) ; ZOSIME (III, 36) sur son manque total d'instruction. Ces thèmes mettent aussi en valeur l'éducation hellénique de Julien.

262. *C. Th.* IX, 2, 1. Voir STEIN, *Bas-Empire*, I, p. 168.

263. La situation n'est du reste pas mauvaise à la mort de Constance ; la monnaie garde sa qualité et sa valeur ; une loi prévoit la restitution aux cités d'une partie des revenus que Constantin leur avait retirés (*C. Th.* IV, 13, 5, de 358). JULIEN (*Éloge de Constance*, 35) en félicite Constance dans le premier panégyrique qu'il lui adresse.

une place importante dans la littérature consacrée à Julien qu'en raison de l'évolution inverse qui, de Constantin à Théodose, transforme la *politeia* orientale en un Empire romain d'Orient fortement centralisé. Là encore il faut remonter à Constantin, fondateur de Constantinople[264], et descendre jusqu'aux problèmes d'actualité de l'époque théodosienne. C'est Théodose qu'Eunape et Zosime accusent d'avoir englouti des sommes énormes dans des dépenses somptuaires, d'avoir démesurément accru l'importance du palais et de la capitale, d'avoir inauguré la vente des charges et dignités impériales, et surtout d'avoir épuisé les cités par une fiscalité excessive, ruiné les citoyens, détruit les traditions de la *politeia* par la multiplication des fonctionnaires[265] ; c'est ainsi, selon Zosime[266] qu'on en est arrivé à des révoltes du type de celle d'Antioche en 387. Cette manière de résumer l'évolution de l'Empire laisse à Julien le rôle d'un protagoniste idéal, d'un « restaurateur de l'Empire romain » dont la politique *aurait pu* sauver l'Orient romain de la décadence[267].

Le thème du péril barbare, qui se développe jusqu'à devenir le plus important de cette littérature d'opposition, est aussi le plus anachronique. La campagne de Julien contre les Perses occupe dans le récit d'Ammien, d'Eunape et de Zosime une place trop importante pour ne pas être symbolique[268]. Il est vrai que Julien lui-même nous a laissé quelques témoignages de sa volonté de lutter contre les ennemis de l'extérieur[269] ; mais on ne doit pas se contenter d'opposer la fermeté de Julien à la politique extérieure plus diplomatique de Constantin et de Constance ; cette opposition théorique n'est vraiment justifiée que par la vraie crise barbare qui commence avec la défaite de Julien en 363, se poursuit avec le désastre d'Andrinople le 9 août 378, et ne cesse sous Théodose d'être la préoccupation majeure de l'Empire oriental[270]. Le mythe de Julien apparaît alors nettement comme l'antithèse de l'idéal constantinien et surtout le contre-pied de la politique théodosienne. Libanios, Ammien, Eunape, songent plus aux Goths qu'aux Perses lorsqu'ils prêtent à Julien des paroles manifestant sa conscience du

264. La fondation de Constantinople est considérée par LIBANIOS (*Or.* XLIX, 2) comme la cause directe de l'appauvrissement des curies provinciales.

265. ZOSIME, IV, 28 (énormes dépenses du palais et vénalité des charges les plus importantes) ; IV, 29 (trop d'impôts épuisent les cités dont les habitants sont réduits à la dernière pauvreté ; méfaits des fonctionnaires impériaux).

266. ZOSIME, IV, 41.

267. Une tradition non païenne, représentée assez tardivement par JEAN D'ANTIOCHE (*FHG*, Müller, IV, p. 606 ; *frag.* 180), tout en déplorant sa politique religieuse, fait de Julien le restaurateur de τὸ Ῥωμαϊκόν.

268. A la fin du IVe et au début du Ve siècle, la guerre contre les Perses devient l'épisode de loin le plus important de l'histoire de Julien. Zosime lui consacre la plus grande part de son récit du règne ; plus tard, la *Chronique* de Malalas n'évoque à peu près plus qu'elle (chap. XIII, Bonn, p. 328 à 334).

269. Voir, par exemple, l'insistance de Julien sur le succès de ses campagnes comme César (*Lettre au sénat d'Athènes*, 278 a-280 d).

270. Voir plus bas, p. 95 sq.

danger barbare et sa volonté d'y faire face militairement[271]. Déjà l'oraison funèbre de Julien, en 368, donne l'occasion à Libanios de critiquer le pacifisme de Thémistios et de proposer à Valens, pour l'inciter à la lutte, l'exemple de Julien[272]. Plus tard, ce dernier devient curieusement dans le *Pro templis* (386) « le vainqueur des Perses » [273] et cette expression, au moment où Théodose poursuit une politique d'assimilation des barbares, est le signe qu'en effet le souvenir de Julien (transformé pour l'occasion de vaincu en vainqueur !)[274] est exploité largement contre la politique impériale. C'est pour stigmatiser cette politique de « faiblesse » que Libanios note encore avec complaisance la réponse menaçante de Julien à une ambassade « scythe »[275], et qu'Eunape, dans un dessein polémique encore plus clair, prête à Julien une prophétie de la catastrophe d'Andrinople, lui faisant dire : « à présent les *Scythes* se tiennent tranquilles, mais peut-être ne le resteront-ils pas toujours ! »[276]. En somme Julien est l'empereur qui, s'inspirant de principes opposés à ceux de Constantin, n'*aurait pas* été vaincu par les Goths comme le fut Valens et n'*aurait pas* transigé avec les barbares, comme fit Théodose.

Enfin, l'écart est grand entre la politique religieuse de Julien de 361 à 363, contradictoire, inefficace, incapable de susciter en Orient non plus qu'en Occident l'adhésion des masses ou des élites, et la place de la « restauration du paganisme » dans le mythe de Julien[277]. Des médaillons contorniates sont frappés à l'effigie de Julien à la fin du IVe et au début du Ve siècle par l'aristocratie romaine, à l'initiative, donc, de ces grandes familles séna-

271. AMMIEN MARCELLIN, II, 9 (faveur que rencontre dans l'opinion publique la lutte de Julien contre les barbares) ; XXI, 10, 8 (Julien reproche à Constantin d'avoir prodigué les honneurs aux barbares) ; XXIV, 3 (Julien déclare que le malheur vient de ceux qui ont appris à acheter la paix aux barbares au lieu de les combattre ; le résultat est que les finances sont épuisées, les villes détruites, les provinces ruinées). Ces développements n'ont pas beaucoup d'actualité sous Constance et Julien ; c'est déjà le langage de Synésios, les malheurs que l'orateur de Cyrène appelle la « rançon de la paix ».

272. LIBANIOS, *Or.* XVIII, 282. Dans le même passage, Libanios évoque la honte de la cession de Nisibis par Jovien (XVIII, 277 et 279) en des termes qui ont été opposés par Petit aux éloges de Thémistios dans le *Disc.* V (P. PETIT, *Libanius et la vie municipale*, p. 185-186).

273. LIBANIOS, *Pro templis*, 54.

274. L'image d'un Julien victorieux est celle qui ouvre l'*Or.* XVIII (1), dont nous avons dit l'importance dans la constitution du mythe de Julien.

275. LIBANIOS, XXII, 78. Autre signe de contamination entre l'actualité et le souvenir de Julien : la thèse tardive de l'*Or.* XXIV, expliquant la défaite d'Andrinople comme la punition des dieux pour le meurtre impuni de Julien (XXIV, 1 et 5). Voir STRAUB, *Die Wirkung der Niederlage bei Andrinopel*, p. 258-259.

276. EUNAPE, *frag.* 22 : λέγει οὖν ἐπιστέλλων · « Σκύθαι δὲ νῦν μὲν ἀτρεμοῦσιν, ἴσως δὲ οὐκ ἀτρεμήσουσι. » 'Ες τοσόνδε ἐξικνεῖτο χρόνον τῶν μελλόντων αὐτῷ ἡ πρόνοια, ὥσθ' ὅτι τὸν ἐπ' αὐτοῦ μόνον καιρὸν ἡσυχάσουσι προγινώσκειν...

277. On consultera à ce sujet les ouvrages de A. ALFÖLDI *(The conversion of Constantine ; A festival of Isis ; Die Kontorniaten ; A conflict of ideas)*, qui montrent que la réaction païenne s'épanouit, en Occident au moins, à l'extrême fin du IVe siècle.

toriales attachées au paganisme, qui étaient restées particulièrement indifférentes, voire hostiles, à la politique de Julien[278]. C'est à partir de Gratien et de Théodose que se développe une réaction païenne exploitant le souvenir de Julien, c'est-à-dire à mesure que s'aggrave en Orient et en Occident la législation antipaïenne. Là encore l'image de l'*empereur païen* (Julien) est conçue par opposition à celle de l'*empereur chrétien* (Constantin).

Ces transpositions tardives, ces contaminations donnent à Julien une épaisseur historique que la brièveté de son règne lui refusait. Le mythe de Julien acquiert une importance exceptionnelle puisque, en dehors de toute chronologie et de toute cohérence historique, les grandes étapes de sa formation correspondent aux principaux événements de l'Empire, de Constantin à Théodose I, aux problèmes et aux inquiétudes du siècle entier. Il est le contretype de Constantin, le symbole opposé à la politique de ses successeurs, une transcription historique de la crise politique de l'hellénisme.

Revenons à Thémistios. Il n'est pas même mentionné par Eunape parmi les philosophes et sophistes du IVe siècle, sans qu'on puisse supposer une lacune, encore moins une ignorance de l'auteur des *Vies*[279]. Comme le christianisme à la même époque, l'hellénisme « orthodoxe » dénonce ses hérésies : Thémistios est exclu du recueil, coupable d'une déviation hérétique qu'on pourrait appeler constantinienne ; elle est à l'origine de l'histoire byzantine.

Pour Libanios, Ammien, Eunape, Julien est un point d'aboutissement ; pour Thémistios, Constantin est un point de départ. Il n'est pas seulement le fondateur d'une dynastie, il est l'archétype ; il ne se compare qu'à Romulus[280]. Son nom est souvent cité dans les *Discours*, mais surtout il est la référence tacite de tout jugement politique, le symbole d'un hellénisme rénové, le fondateur éponyme de Constantinople[281]. La crise a des racines profondes ; l'héritage constantinien, tel qu'il est interprété par Constance, modifie profondément l'équilibre politique de l'Orient hellénique, en particulier par la création et le développement d'une capitale orientale. Constantinople, greffe de Rome en Orient, détruit l'organisation anté-

278. ALFÖLDI, *Kontorniaten*, p. 62-65.

279. Thémistios semble être le seul philosophe notable du IVe siècle dont le nom n'apparaisse pas dans les *Vies* d'Eunape. Or ce dernier est en général fort bien renseigné ; il ne pouvait pas connaître les scandaleux détails du deuxième séjour de Libanios à Constantinople et ignorer l'existence de celui qui incarnait alors la philosophie dans cette ville ; relatant l'aide apportée par Kléarchos I à Maxime d'Éphèse sous Valens, il devait connaître le *Disc.* VII que Thémistios prononça pour tenter de sauver son collègue et rival (éd. Wright, p. 452-454). L'omission est volontaire ; pour l'interpréter on peut invoquer l'opposition d'une tradition philosophique dérivée de Jamblique, dont Eunape se ferait l'écho, à une autre tradition rattachée à Porphyre (Thémistios), mais nous pensons qu'au IVe siècle ces conflits théoriques recouvrent des oppositions politiques. Thémistios en fournit l'exemple.

280. *Disc.* XIV, 182 a.

281. Voir plus bas, p. 179-180 et n. 182.

rieure dans laquelle l'acceptation du pouvoir romain se trouvait immédiatement compensée par l'indépendance idéologique de l'hellénisme ; la nouvelle capitale valorise l'Orient sur le plan de la politique et le compromet sur le plan de l'idéologie, elle réduit à rien la distance qui séparait les hellènes de Rome, elle conduit à un réexamen des rapports entre les deux *partes*. Depuis déjà longtemps, certainement depuis les Antonins, les Grecs ont fait taire leurs réticences à l'égard de l'hégémonie romaine[282] ; en faisant l'éloge de Rome, patrie commune des latins et des hellènes, Aelius Aristide, au IIe siècle, traduit fidèlement l'opinion des élites orientales qui trouvent dans l'unité de l'Empire bien des avantages et notamment une grande promesse de survie ou de développement pour l'hellénisme[283]. Mais s'il y a ralliement, il n'y a pas intégration : le pouvoir est resté romain et la culture grecque[284]. On comprend pourquoi la fondation de Constantinople semble remettre tout en cause, exhumer de vieux ressentiments : elle inaugure une deuxième étape, beaucoup plus difficile, de la romanisation de l'Orient. La capitale qui désormais symbolise le pouvoir romain peut se dire grecque, les magistrats qui représentent ce même pouvoir sont, dans une proportion de plus en plus élevée, des Grecs, le philosophe Thémistios peut devenir préfet de la nouvelle Rome sans connaître le latin[285]. L'empereur qui incarne cet ordre nouveau, Constance, est pénétré d'un idéal authentiquement romain, mais reste étranger à la Rome occidentale[286], bien qu'il règne de 353 à 361 sur la totalité de l'Empire ; l'empereur qui incarne l'ordre antérieur, Julien, est revendiqué à la fois, mais exclusivement, par l'hellénisme et par la romanité.

La carrière et la pensée de Thémistios, toutes deux liées à Constantinople, sont au centre du débat.

282. Cf. Marrou, *Histoire de l'éducation*, p. 375.

283. Voir Aelius Aristide, discours *A Rome* (XXVI, éd. Keil), § 29-32 ; cf. André Boulanger, *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au IIe siècle de notre ère*, Paris, 1923, p. 348-360.

284. Même si ce sont des Grecs qui exercent le pouvoir et des latins qui s'occupent de philosophie ou de lettres.

285. On s'en est étonné à juste titre (Stegemann, *RE*, V, col. 1646) ; le latin est à cette époque, et encore pour longtemps, la seule langue officielle de l'Empire.

286. Lors de son voyage à Rome, Constance est très impressionné mais peu à l'aise ; voir plus bas, p. 193. Son attitude est déjà celle d'un empereur byzantin (Straub, *Vom Herrscherideal*, p. 184 sq. ; Alföldi, *Kontorniaten*, p. 51 sq. ; Piganiol, *Empire chrétien*, p. 109).

CHAPITRE II

LA VOCATION UNIVERSELLE DE L'EMPIRE ORIENTAL

Une nouvelle romanité

L'hellénisme est donc au IVe siècle un sujet de contestation ; plus exactement les rapports entre l'hellénisme, sous la forme de ses multiples traditions, et cette réalité géographique et politique nouvelle qu'est l'Empire romain d'Orient posent des problèmes d'interprétation à propos desquels s'affrontent de plus en plus nettement deux tendances. A travers nos sources nous voyons s'élaborer deux conceptions opposées de la vie politique, ayant chacune son langage ; deux manières très contrastées de comprendre et de recomposer l'histoire récente, en gros celle du siècle. Dans chaque cas on se réfère à un passé et on présage un avenir différents, mais on semble vivre aussi un autre présent ; dans chaque cas l'histoire s'organise autour d'un héros exemplaire dont le règne plus ou moins légendaire prend valeur de programme, Constantin ou Julien, et le choix politique ainsi présenté s'assimile en fin de compte, un peu artificiellement et tardivement, à un choix religieux.

Les événements de l'actualité suscitent des conflits ouverts ; nous l'avons vu à propos de la préfecture de Thémistios, nous le verrons à propos de problèmes autrement graves comme la crise barbare et la défaite d'Andrinople, ou les changements dans l'administration intérieure de l'Empire. Mais ce qui frappe, plutôt que de rares oppositions directes, c'est l'éloignement croissant qui rend étrangères l'une à l'autre deux tendances devenues deux systèmes. A propos de la politique barbare les points de vue de Thémistios et de Libanios sont opposés, sans que le conflit soit évident[1] ; c'est Synésios, vingt ans plus tard, qui paraît entamer le vrai dialogue avec le philosophe de Constantinople, déjà disparu. De même, à plus d'un siècle de distance,

1. Même si l'on admettait avec P. Petit que Libanios dans son *Disc.* XVIII répond au *Disc.* V de Thémistios et que ce dernier « contre-attaque » dans le *Disc.* VIII ; cf. plus bas, p. 107, n. 143.

c'est Zosime qui répond à Eusèbe sur les nouveautés de l'Empire constantinien. La cohérence historique brusque un peu la chronologie, et cette cohérence historique elle-même devient double : l'hellénisme se constitue deux histoires, et cette dualité prise à sa naissance explique sans doute certaines particularités de la politique byzantine des premiers siècles.

De là notre intention de suivre maintenant dans sa logique plus que dans son développement un conflit qui se nourrit de l'actualité sans s'y engager, et d'où ressortent moins deux politiques que deux ensembles de définitions concernant l'Empire romain, la romanité (définitions de politique extérieure), le pouvoir impérial et l'administration (définitions de politique intérieure).

Dans cette tentative les *Discours* de Thémistios peuvent-ils encore nous servir de point de départ ? C'est selon qu'on voit, dans ces œuvres de circonstances, de simples panégyriques glorifiant la politique des empereurs successifs, ou une interprétation continue et cohérente des problèmes de l'actualité ; selon aussi qu'on assimile Thémistios à un simple rhéteur brodant sur les thèmes traditionnels de l'hellénisme, ou à un « philosophe politique » cherchant à rendre compte de la réalité politique de son temps en y imprimant la marque de l'hellénisme.

On ne doit évidemment pas s'arrêter à l'image trop simple d'un Thémistios adulateur complaisant et opportuniste de tous les empereurs contemporains, d'abord parce que les *Discours* font apparaître une unité d'inspiration qui ne correspond nullement aux fluctuations de la politique impériale à la même époque et contredit souvent cette politique, ouvertement ou sous le couvert de la louange[2] ; ensuite, parce qu'on travestit ainsi en attitude morale (et moralement condamnable) ce qui est une attitude intellectuelle et un parti pris politique : Thémistios se place par système du côté du pouvoir, même quand celui-ci est incarné par Valens, comme Libanios se range par système dans l'opposition ou en marge du pouvoir, même lorsque règne Julien[3]. Dans les deux cas l'adhésion ou le refus ont la valeur d'une option politique qui concerne beaucoup plus l'Empire que l'empereur, et s'exprime dans la continuité d'une attitude.

S'il n'est pas dépendant de la politique impériale, Thémistios l'est-il de la tradition hellénique ? Il y aurait là-dessus beaucoup à dire. Jusqu'à maintenant on n'a envisagé les *Discours* que de ce point de vue et fait de

2. Thémistios félicite de préférence les empereurs pour les qualités qui leur manquent manifestement le plus, ce qui est une manière de leur en recommander l'usage : pour Constance la douceur, pour Valens l'amour des lettres et le pardon des offenses.

3. Libanios ne se manifeste à l'attention de Julien, nouvel empereur, que lorsque celui-ci s'installe à Antioche. Cette attitude réticente a surpris ; on en a donné des explications psychologiques diverses (Seeck, *Eine Verlorene Rede;* Bouchery, *Themistius*), assez peu convaincantes.

Thémistios un maillon dans l'histoire de la transmission des idées. Encore n'est-on pas assez précis dans l'examen des influences : Dion Chrysostome, le modèle avoué, inspire à Thémistios la plupart de ses idées et de ses formules[4], sans qu'il soit généralement nécessaire de remonter plus haut dans la tradition stoïco-cynique, aristotélicienne ou platonicienne. Le problème est donc déroutant de simplicité, mais ainsi posé n'aboutit à rien. Il faut plutôt se demander pourquoi Thémistios a choisi d'imiter le panégyriste de Trajan[5] ; il faut surtout remarquer que Thémistios n'emprunte à Dion que le langage d'une tradition dans lequel il veut transcrire une pensée politique relativement neuve. D'un écrivain à l'autre les rapports entre l'actualité et la tradition ont été inversés. Thémistios est le « novateur » que dénoncent certains de ses contemporains dans la mesure où il cherche à fonder en tradition hellénique les innovations politiques de son temps. Nous saisissons donc avec lui, au plus près de l'actualité et au plus profond de la tradition, cette rénovation de l'hellénisme politique dont Eusèbe nous donne par ailleurs une version chrétienne.

L'empire romain d'Orient.

Il n'est pas difficile de résumer en lignes nettes les idées politiques de Thémistios à leur niveau le plus théorique et abstrait : ses discours concordent tous à ce sujet, ou se complètent[6]. L'Empire terrestre, sous sa forme romaine, est conçu comme la projection de l'Empire « d'en haut »[7], et l'empereur (Thémistios préfère dire « le roi ») comme le délégué sur terre du Dieu unique[8], chef de l'Univers, Roi du ciel et père des hommes[9]. Le

4. La courte publication consacrée par Scharold à ce sujet *(Dio Chrysostom und Themistius)* ne fait état que des emprunts textuels de Thémistios à Dion. Elle est à la fois limitée dans son intérêt et très incomplète.

5. Rappelons que l'imitation d'un grand écrivain de l'antiquité ou d'une époque assez éloignée est une des caractéristiques de la seconde spohistique (cf. Méridier, *L'influence de la seconde Sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse,* Rennes, 1906, p. 18 : « Chaque sophiste s'est choisi parmi les écrivains anciens ou parmi les illustres représentants de son art un modèle à l'imitation duquel il se consacre. » Libanios imite Aelius Aristide et la comédie ancienne ; Prohairésios imite le sophiste Polémon, du IIe siècle après J.-C.).

6. Sur les idées politiques de Thémistios on peut consulter : W. Stegemann (*RE*, V, art. Themistios) qui n'en fait pas cependant un point particulier de son étude ; Valdenberg, *Les discours politiques de Themistius* (1924). Très bonne analyse dans Delatte, *Les traités de la royauté,* p. 156-158. F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine political Philosophy,* consacre à Thémistios d'assez nombreux développements (particulièrement p. 622-626 et 666-669).

7. *Disc.* I, 9 b ; VIII, 118 d-119 a.

8. *Disc.* I, 3 b ; II, 34 d ; XIII, 170 ab.

9. *Disc.* I, 8 ab ; 9 bc ; II, 34 c ; X, 132 b ; XI, 142 d-143 a ; XVIII, 219 a ; XIX, 233 a.

souverain de l'Empire d'ici-bas est élu par les hommes[10], mais il est suscité par Dieu, choisi par lui pour revêtir la dignité royale dont l'essence est divine[11] ; il reçoit de Dieu son inspiration et sa légitimité[12]. Le caractère qui apparente le roi à Dieu c'est sa « philanthropie », c'est-à-dire son amour de tous les hommes[13] ; la douceur et l'humanité sont les vertus les plus nécessaires au souverain que Dieu a envoyé pour s'occuper des hommes et qui a la charge de leur bonheur[14]. Tout s'ordonne selon une architecture rigoureuse. Les idées ne sont pas neuves et leur origine est à chercher dans les discours de Dion sur la royauté[15], peut-être aussi dans certains écrits pythagoriciens[16] ; le système, rodé par plusieurs siècles d'hellénisme, atteint seulement chez Thémistios une précision théorique inégalée. Mais la simplicité du schéma laisse apparaître deux charnières principales : l'unité de l'Empire et la légitimité de l'empereur, qui correspondent en effet aux principaux problèmes politiques du IVe siècle. Surtout, l'exposé abstrait de Thémistios trouve une inspiration et une cohérence nouvelles dans la définition d'un Empire universel qui n'est pas n'importe quel Empire, mais l'Empire romain d'Orient. C'est le point où se rejoignent dans la pensée de Thémistios l'héritage d'une tradition authentiquement romaine, d'une tradition hellénique et la perception la plus immédiate de la réalité politique de son temps.

10. Voir à ce sujet les commentaires de Thémistios à propos de l'élection de Jovien (V, 65 d-66 c).

11. *Disc.* I, 3 b ; XIII, 165 bc, etc.

12. Le roi reçoit de Dieu la science du gouvernement : *Disc.* XI, 142 d-143 a ; XIX, 229 a. Son âme est tendue vers Dieu et contemple l'ordre céleste : *Disc.* V, 64 b ; VI, 73 d ; IX, 126 d ; XI, 142 d-143 a ; XVIII, 219 a. Il imite Dieu autant que possible : I, 9 ab ; II, 32 d ; 34 bc ; 39 d ; V, 64 b ; VI, 79 a ; XI, 147 d ; XV, 188 b-d.

13. Voir notamment *Disc.* I, 4 b-6 b ; 8 a-c ; XI, 146 c-147 b. Nous citons plus bas quelques-uns des textes les plus importants.

14. *Disc.* I, 15 b-c ; VI, 78 bc ; XIII, 107 a ; XI, 145 c-146 c ; XIII, 171 c ; XV, 192 b ; XIX, 226 d ; 233 a.

15. Dion Chrysostome, *Discours* I, II, III, IV. I, 12 : les bons rois reçoivent de Zeus leur sceptre ; I, 13 : les rois, comme des pasteurs, ont la garde des peuples ; I, 14 : notion d'un empire universel ; I, 18 : c'est le devoir du roi d'être « philanthrope » ; I, 38-40 : les rois procèdent de Zeus, ils prennent de Zeus leur inspiration, ils doivent mériter comme Zeus d'être appelés « père des hommes », « compatissant » (...) ; I, 45-46 : le roi tire sa science du gouvernement de la contemplation de Zeus ; III, 6-7 : expression d'un pouvoir royal universel. Les quatre discours de Dion sont probablement adressés à Trajan et datent du tout début du second siècle ap. J.-C. Ils se présentent sous une forme plus nettement philosophique que ceux de Thémistios : ainsi le *Discours* II est une conversation entre Philippe et Alexandre à propos de sentences d'Homère, le *Discours* IV une conversation entre Diogène et Alexandre sur la royauté. Sur cette œuvre on consultera les commentaires de L. François (dans son édition : *Deux diogéniques*, Paris, 1922).

16. Notamment pour l'idée typiquement pythagoricienne d'un être divin (le roi chez Thémistios) venu partager l'existence humaine et faire du bien sur la terre. Cf. Louis Delatte, *Traités de la royauté*, p. 156, qui rapproche ce thème, assez fréquent dans les *Discours* (VII, 90 c ; XV, 193 d-194 a ; XVIII, 224 b), des théories d'Ecphante.

Observons que déjà chez Dion Chrysostome la notion d'universalité impériale résulte de la combinaison d'éléments très dissemblables : le cosmopolitisme stoïco-cynique[17], les mythes solaires qui contaminent le culte hellénistique du Roi[18], sans oublier la politique d'expansion du pouvoir romain. Mais la synthèse de Dion se situe toujours plus ou moins sur le plan moral : ce qui conduit à la domination du monde c'est d'abord la domination de soi-même[19] ; dans ce contexte hellénistique, c'est l'empereur parfait qui est universel, dans le contexte plus romain de Thémistios, c'est l'Empire réel. Cette nuance aisément perceptible établit d'emblée une grande distance entre les *Discours* et leurs modèles : à l'imagerie cosmique traditionnelle Thémistios tend à substituer l'image d'un Empire fait de toute la terre, de toute la mer, de toutes les races humaines[20], qui confère à son souverain l'universalité. Les définitions sont doubles ; cet Empire est présenté d'abord comme un phénomène nouveau : Hésiode n'imaginait pas qu'il pût y avoir un Empire unique de toute la terre[21], et, si grands qu'ils aient été, les royaumes de Cyrus ou d'Alexandre restent à cet égard bien au dessous de l'actuel Empire romain[22] ; mais aussi l'universalité de cet Empire, si on ne le définit plus par son extension géographique mais par sa conformité à un modèle céleste, est une virtualité plutôt qu'un fait. Thémistios joue sur les deux registres sans les confondre ; lorsqu'il s'étonne de l'étendue géographique de l'Empire, il tempère souvent ses affirmations : il s'agit de « presque toute la terre » ; lorsqu'il évoque l'aire politique de ce même Empire, « presque » disparaît[23]. Autrement dit l'œcuménisme est compris par Thémistios comme le principe moteur et la vocation de l'Empire, comme une doctrine et une politique imposées à l'empereur par sa fonction même, et dont il ne peut s'écarter sans démériter[24].

17. Il y a même une certaine contradiction entre ce cosmopolitisme et l'exaltation du pouvoir royal : les points de vue de Diogène et d'Alexandre sont opposés par Dion Chrysostome dans son *Discours* IV.

18. Cf. L'ORANGE, *Cosmic Kingship*, p. 33, 103-109, 141-145. Notons toutefois que la symbolique solaire tient une place relativement réduite dans l'œuvre de Thémistios (voir *Disc.* IV, 49 a-52 c ; XI, 150 b ; XVI, 202 b et 213 a. Cf. DVORNIK, *Early Christian and Byzantine political Philosophy*, p. 624).

19. C'est le thème principal du *Discours* IV de Dion.

20. *Disc.* VI, 82 b ; VIII, 102 a : XIII, 169 b ; XVIII, 217 cd ; XIX, 227 b. D'autres passages sont beaucoup plus directement dépendants des thèmes hellénistiques : *Disc.* I, 5 b (le roi est ὁ τοῦ οἰκουμένου ἀγωνιστής) ; XVI, 213 a (Arcadius « astre du monde »).

21. *Disc.* XIII, 170 b.

22. C'est un thème courant à l'époque ; la *Vita Constantini* le développe d'une façon assez heureuse : Constantin commence là où s'était arrêté Alexandre (I, 8).

23. On distinguera par exemple *Disc.* XIII, 169 b ; XVIII, 217 cd ; XIX, 227 b (passages qui tous trois comportent la restriction σχεδόν) et *Disc.* VI, 82 b ; VIII, 102 a ; XIII, 170 b.

24. Thémistios prêche l'œcuménisme à Théodose : il *faut* que se développe d'Est en Ouest un seul corps et une seule âme (*Disc.* XV, 198 b) ; nous verrons plus bas que la défaite d'Andrinople est considérée par Thémistios comme la punition d'un empereur dont la politique reniait l'oecuménisme impérial.

On reconnaît les traits principaux de l'Empire constantinien, non pas tel que le conçut Constantin, mais tel qu'il s'affirme en Orient de Constance II à Théodose I, dégageant d'une idéologie composite les principes d'une politique et renouant avec une certaine tradition impériale romaine. La *Vita Constantini* et les *Discours* de Thémistios s'éclairent là-dessus mutuellement, sans qu'on puisse trouver d'autre lien entre les deux œuvres qu'une compréhension très voisine des mêmes problèmes d'actualité[25]. Même insistance sur l'universalité de l'Empire, présentée dans la *Vita* comme le legs de Constantin à ses descendants[26], à la fois réalisation de son génie et résultat d'un nouveau pacte conclu avec le Dieu unique, qui fonde l'unicité de l'Empire et sa légitime extension sur tous les peuples[27] ; même analyse des « lois de la philanthropie » qui, jointes à celles de la piété, légitiment le pouvoir de Constantin et lui assignent comme but le bonheur de tous les hommes[28]. Il arrive que la *Vita* justifie l'œcuménisme nouveau par l'appartenance nouvelle de l'empereur à une religion œcuménique[29] ; mais on trouve aussi un important passage où cet œcuménisme est présenté comme une sorte de conversion politique précédant chronologiquement la conversion religieuse : « Alors (Constantin) concevant que l'ensemble continu de la terre ne formait qu'un seul grand corps, et ensuite que la cité reine de l'Empire romain était la tête de ce tout... »[30]. La conséquence immédiate de cette révélation est que l'empereur décide de libérer Rome de la « tyrannie » de Maxence, une conséquence plus lointaine est qu'il envisage de façon entièrement neuve les relations de l'Empire avec les peuples voisins et les barbares[31]. C'est une révélation à peu près semblable que traduit Thémistios.

25. Il n'est pas utile de rappeler ici les discussions sur la date et l'attribution à Eusèbe de la *Vita Constantini*. Depuis que H. Grégoire a trouvé des raisons de douter de l'authenticité et de l'historicité de la *Vita Constantini*, de nombreuses études se sont succédé qui ne permettent pas de dégager nettement une réponse (l'état du problème a été résumé par Josi dans une communication au X[e] Congrès des Sciences Historiques de Rome, 1955, *Relazioni*, VI, p. 164-165). Le point de vue qui nous intéresse le plus directement est celui de P. Petit (« Libanius et la *Vita Constantini* », *Historia*, 1, 1950, p. 562-582), qui croit percevoir une influence précise de la *Vita* sur les panégyriques composés par Libanios en l'honneur des enfants et successeurs de Constantin. Les textes cités ne nous ont pas entièrement convaincu ; le point de vue de P. Petit a été combattu par Scheidweiler, « Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia », *BZ*, 46, 1953, p. 297-301. En tout cas nous n'avons rien trouvé de semblable en ce qui concerne Thémistios : aucune ressemblance textuelle évidente, malgré une très grande proximité de pensée et d'appréciation politique.

26. *Vita Constantini*, I, 1-2.

27. *Ibid.* I, 2-6.

28. *Ibid.* I, 9.

29. *Ibid.* IV, 9.

30. *Ibid.* I, 26 : εἶθ' ὥσπερ μέγα σῶμα τὸ πᾶν τῆς γῆς ἐννοήσας στοιχεῖον, κἄπειτα τὴν τοῦ παντὸς κεφαλὴν τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς τὴν βασιλεύουσαν πόλιν ...

31. Voir notamment *Vita Constantini* I, 8 (les barbares honorent Constantin et recherchent son amitié) ; I, 25 (une mission de civilisation justifie les entreprises dirigées contre les territoires barbares) ; IV, 7 (des ambassades barbares viennent

Du reste, ce que la *Vita* prête à Constantin, nous le trouvons surtout confirmé à propos de Constance II, sous le règne de qui se forme Thémistios. C'est lui qui prend le titre d'« imperator terrarum », lui qui met l'accent sur l'*aeternitas* des empereurs et sur leur qualité de maîtres du monde[32]. Il n'y a pas là une nouveauté, mais la reprise, en Orient surtout, d'un thème impérial abandonné depuis la fixation du *limes*[33]. Il n'est guère étonnant que les idées de Thémistios sur l'universalité impériale s'inspirent de moins en moins de Dion, deviennent moins morales et plus politiques[34] ; elles correspondent à une tendance réelle de son époque. Il y a comme une conversion de Thémistios, à l'origine se trouve Constance.

Constance et Constantinople ; car cet Empire sans limite n'est concevable qu'avec un centre. Au corps dont parlent Eusèbe et Thémistios[35] il faut une tête : c'est la « cité reine »[36], ce sont les « deux métropoles » (étant bien entendu que Rome et Constantinople ne forment qu'une seule capitale idéale)[37], c'est essentiellement Constantinople. La fondation par Constantin et le développement sous Constance de la Rome orientale donnent un support nouveau à l'idée d'Empire œcuménique : le thème hellénistique et romain de royauté cosmique devient la réalité byzantine d'un Empire qui tient de sa capitale une vocation à l'universalité. Thémistios est là-dessus

offrir des cadeaux à Constantin qui accorde à leurs membres les plus importants des dignités romaines ; les bénéficiaires en oublient de rentrer chez eux et choisissent de rester à Constantinople) ; IV, 9-13 (long message à Sapor, roi des Perses, appelé « mon frère », qui définit une politique extérieure de l'Empire toute nouvelle, fondée sur son caractère chrétien) ; la conclusion de l'auteur suit immédiatement la « lettre à Sapor » : οὕτω δὴ λοιπὸν τῶν ἁπανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ἐθνῶν ὥσπερ ὑφ' ἑνὶ κυβερνήτῃ διευθυνομένων καὶ τὴν ὑπὸ τῷ θεράποντι τοῦ θεοῦ πολιτείαν ἀσπαζομένων, μηδενὸς μηκέτι παρενοχλοῦντος τὴν Ῥωμαίων ἀρχήν, ἐν εὐσταθεῖ καὶ ἀταράχῳ βίῳ τὴν ζωὴν διῆγον οἱ πάντες (IV, 14).

32. Cf. AMMIEN MARCELLIN (XV, 1), qui rapporte que Constance s'intitule « maître du monde » et critique longuement cette prétention. Voir PIGANIOL, *Empire chrétien*, p. 306, n. 20 et 21 ; F. CUMONT, « L'éternité des empereurs romains », *Revue d'hist. et de litt. religieuse*, 1, 1896, p. 435 ; M. P. CHARLESWORTH, « Providentia and aeternitas », *Harvard Theol. Rev.*, 1936, p. 107.

33. Voir à ce sujet RÉMONDON, *La crise de l'Empire romain*, p. 159.

34. Les *Disc.* I et II contiennent encore de nombreux thèmes moraux qui dérivent directement de DION : *Disc.* I, 5 bc (le roi doit d'abord dominer ses passions) ; 6 a (le tyran est l'esclave de ses passions) ; II, 35 a (comparaison des régimes politiques avec les différents caractères de l'âme humaine) : ces thèmes tendent, comme c'est l'habitude des rhéteurs et de Dion, à intérioriser les problèmes politiques. Thémistios change très nettement de manière par la suite, à partir du moment où il s'engage lui-même dans la vie politique (vers 355).

35. THÉMISTIOS, *Disc.* VIII, 117 bc (l'Empire est appelé « le corps de la royauté » ; si une partie de ce corps souffre, l'ensemble est malade).

36. La tête de l'Empire dont parle le texte de la *Vita Constantini* (I, 26) est évidemment Rome, puisque l'époque à laquelle renvoie le passage est antérieure à la création de Constantinople ; mais le thème est plus oriental qu'occidental.

37. *Disc.* XIV, 182 a (Rome et Constantinople). Thémistios, tout en revendiquant pour Constantinople la dignité de capitale égale à Rome, refuse l'idée d'une division de l'Empire. Il n'y a pas dualité de direction, il y a dédoublement.

très explicite : Constantinople est la capitale idéale « pour qui veut dominer le monde tout entier », non pas le conquérir comme fit Alexandre, en reculant sans cesse les frontières de son royaume, mais le régir en se plaçant en son centre et en supprimant toute frontière ; car la ville est, « comme d'un corps unique, le deuxième œil de la terre entière, ou plutôt son cœur, son nombril... »[38] ; elle est ouverte à tout et à tous : « trait d'union entre les deux continents, mouillage pour la navigation, débouché du commerce maritime et terrestre, ornement, mais actif, de l'hégémonie romaine : elle n'a pas été fondée, comme un temple, loin de la route, et le temps que lui consacrent les empereurs n'est pas retiré aux affaires communes : d'où qu'on vienne, où qu'on aille, elle est le passage obligé ; plus elle vous retient dans son sein, plus elle vous place au centre de l'Empire tout entier »[39]. Constantinople symbolise à la fois l'unité et l'universalité de l'Empire[40] ; les thèmes de la tradition, ceux que l'on trouvait développés dans l'éloge de Rome d'Aelius Aristide[40bis], se confondent chez Thémistios avec une appréhension géographique du nouvel Empire romain d'Orient.

Mais cette appréhension géographique ne prend tout son sens que si on l'oppose, terme pour terme, au point de vue qui prévaut encore dans certains milieux orientaux, et qui, de Libanios à Synésios de Cyrène, révèle une conception de l'Empire absolument différente.

Pour vanter Antioche, à une époque où la capitale syrienne a encore presque autant de droits à la primauté que la cité du Bosphore[41], Libanios use d'un langage qui contraste étrangement avec l'éloge de Constantinople par Thémistios[42] : tout en exaltant la prospérité du commerce d'Antio-

38. Thémistios, *Disc.* VI, 83 c : αὐτὴ δὲ δὴ καθ' ἑαυτὴν (...) ἆρ' ἄτιμος καὶ ἀδόκιμος καὶ ἐν φαύλῳ λόγῳ τοῖς μέλλουσι ἁπάσης ἄρξειν τῆς οἰκουμένης ; ἢ καθάπερ σώματος ἑνός, ὅλης τῆς γῆς δεύτερος ὀφθαλμός, μᾶλλον δὲ καρδία καὶ ὀμφαλὸς καὶ ὅ τι ἂν εἴποι τις τῶν μέρων τὸ κυριώτατον...

39. Συνοχὴ τῶν δυοῖν ἠπείρων, ὅρμος τις ἐν χρείᾳ θαλάσσης, ἀγορὰ τῆς πλοΐμου καὶ πορευσίμης, ἐγκαλλώπισμα ἐνεργὸν τῆς Ῥωμαίων ἡγεμονίας. Οὐ γὰρ ἀπῴκισταί γε, ὥσπερ τέμενος, ἔξω τοῦ πόρου, οὐδὲ παραιτεῖται τοὺς αὐτοκράτορας τὴν τῶν κοινῶν ἐπιμέλειαν, εἰ πρὸς ἑαυτὴν ἀσχολήσειαν, ἀλλὰ πανταχόθεν ἐστὶ καὶ ἐφ' ἅπαντα ὁρμωμένοις ἀναγκαία διαγωγή, καὶ ὅταν μάλιστα οἴκοι κατέχῃ, τότε μάλιστα ἐν μέσῳ ποιεῖ τῆς ὅλης ἀρχῆς... (*ibid.*, 83 c-d).

40. Il arrive souvent à Thémistios de comparer l'unité de l'Empire à celle d'une ville unique (*Disc.* VII, 94 d) ; il s'agit d'un lieu commun de la rhétorique politique qui remonte au moins à Aelius Aristide.

40 *bis*. On trouve épars dans le discours d'Aelius Aristide, *A Rome* (XXVI, éd. B. Keil), des formules qui ont pu inspirer Thémistios ; notamment sur l'universalité de l'Empire romain et la situation centrale de Rome : pour qui veut connaître l'Empire, il n'est pas nécessaire de parcourir successivement toutes les provinces, il suffit de s'en tenir à Rome qui les résume toutes (XXVI, 10-13).

41. Julien et Valens séjournent longuement à Antioche ; Constance avait favorisé le développement de Constantinople, mais Valens se défie de l'esprit séditieux de la ville, qui n'est vraiment confirmée dans son rôle de capitale que par Théodose I. (Voir notamment P. Petit, *Libanius et la vie municipale*, p. 167).

42. Cf. le *Disc.* VI de Thémistios (passage cité plus haut), qui date de 364, et l'*Antiochikos* (*Disc.* XI) de Libanios, prononcé sous une forme abrégée aux Olympies

che[43], il note que « la situation de la ville, assez éloignée de la mer, lui épargne la présence des marins dont l'esprit est souvent séditieux »[44] ; il décrit le mont Silpius, qui longe la ville sur un côté, comme « un bouclier dressé, protégeant ceux qui habitent à ses pieds »[45] ; autour d'Antioche il n'y a, d'après Libanios, qu'un monde clos, « une campagne environnante qui est bien la campagne de cette ville-ci » et des faubourgs qui élargissent à peine le territoire urbain[46].

La patrie de Libanios est pourtant métropole du diocèse d'Orient, capitale de la province de Syrie, probablement aussi développée économiquement et démographiquement que Constantinople à la même époque[47]. Le *comes Orientis* et son *officium* de 600 fonctionnaires ont transformé depuis longtemps la cité de Seleucus en un centre d'administration romaine exerçant son hégémonie sur la plus grande partie de l'Orient ; Antioche et Constantinople ne s'opposent donc pas nettement, avant le règne de Théodose, comme une ville de province à la capitale, mais plutôt comme deux centres possibles de l'Empire d'Orient. Or la suprématie d'Antioche ne se fonde pas sur sa position au cœur d'un Empire, mais, comme le remarque P. Petit[48], sur une sorte de *prostasia*, de primauté consentie dans une hiérarchie de cités ; il ne s'en dégage pas un sentiment d'universalité, mais celui d'« un patriotisme de clocher qui ne rayonne pas au-delà des limites d'un territoire exigu »[49] ou du moins nettement circonscrit.

Il en découle une définition de l'Empire romain toute contraire à celle que suggère Thémistios, reposant sur la multiplicité des cités et sur l'unité d'une frontière. Le terme de *cité* ne doit évidemment pas tromper ; l'administration romaine, le développement des échanges commerciaux, une urbanisation poussée, ont creusé l'écart entre petites cités et grandes villes ; les provinces s'organisent autour de centres, mais à l'échelon administratif

de Daphnée en 358-359, puis complété et publié en 360. Dans les deux cas il s'agit de vanter la situation et l'importance politique d'une ville dont on fait le centre de quelque chose.

43. Libanios, XI, 251-259 (prospérité du marché d'Antioche) ; 263-264 (le port d'Antioche).

44. Libanios, XI, 38-40 (I, p. 449-450). cité par Petit, *Libanius et la vie municipale*, p. 220.

45. Libanios, XI, 200.

46. *Ibid.* 230.

47. D'assez nombreuses études permettent de se faire une idée du développement administratif et économique d'Antioche au ive siècle. Citons en premier lieu le livre de P. Petit, *Libanius et la vie municipale*, et celui, plus général, de G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton, 1961.

48. *Op. cit.*, chapitre sur la place d'Antioche dans l'Empire (particulièrement p. 173-177). L'auteur y examine les relations d'Antioche avec les autres cités de Syrie, le sens du terme de « métropole » et l'autorité effective de la capitale syrienne ; il conclut : « la ville d'Antioche prétend à une hégémonie sur ses voisins, mais il ne s'agit pas d'une autorité politique ou administrative, c'est une *prostasia* morale et culturelle... »

49. *Ibid.* p. 177. Rappelons qu'Antioche, à l'époque, est un centre militaire important.

de la métropole, c'est encore un esprit « fédératif » qui prévaut. L'unité de l'Empire oriental, qui est une évidence ou une révélation immédiate dans l'esprit « constantinien », apparaît chez Libanios et plus nettement encore chez Synésios comme le résultat d'un *consensus* entre les cités qui délimitent une frontière commune et en confient la défense à un empereur commun. L'expression la plus systématique de ces idées se trouve dans le *Discours sur la royauté* de Synésios[50] : au faible empereur Arcadius, élève de Thémistios et fils de Théodose qui assura le succès définitif de Constantinople, le représentant de Cyrène dresse le portrait exemplaire d'un empereur qui commande aux cités[51], qui reçoit directement des « campagnes » (c'est-à-dire du territoire respectif de chaque cité) les combattants « nationaux » nécessaires à la défense commune[52], qui prend connaissance sans intermédiaire des requêtes des cités[53]. Entre l'empereur et les cités il n'y a plus de place pour l'Empire. Il faut que le souverain se déplace personnellement « pour connaître les régions lointaines (de l'Empire) comme si elles étaient voisines » et « se rende en visite, autant que faire se peut » dans chaque cité de cet Empire très étendu mais que définit une frontière[54]. Nous sommes à l'opposé de Thémistios qui invite les empereurs à rester à Constantinople pour mieux diriger les affaires communes. Une capitale ? Le *limes* ? Nos sources suggèrent un choix entre ces deux images de l'Empire romain d'Orient qui correspondent à deux politiques.

Une politique commandée par la notion de frontière accorde naturellement la plus grande importance à l'armée : pour Libanios en effet la défense du *limes* a la même importance à l'extérieur que le respect des lois à l'intérieur[55]. Sans doute le rhéteur d'Antioche vitupère-t-il volontiers les militaires et les accuse-t-il, comme Thémistios lui-même, d'une partie des maux dont l'Empire est accablé[56] ; mais la communauté des points de vue ne dépasse pas la dénonciation, très générale à l'époque[57], des abus de pouvoir des officiers, des exactions des soldats, des charges trop lourdes d'entretien qui accablent les paysans des régions frontalières et de l'accroissement des impôts. En fait Thémistios dénonce, nous le verrons, toute politique militaire, affirmant que l'armée est impuissante à assurer la domi-

50. Discours prononcé par Synésios en 399. L'œuvre a été traduite en français et commentée par C. Lacombrade (Paris, 1951).

51. *Discours sur la royauté,* 1085 a.

52. *Ibid.* 1092 a ; 1097 d.

53. *Ibid.* 1108 c ; ce thème de la sollicitude que doit montrer l'empereur à l'égard des cités qui forment l'Empire est un lieu commun que l'on retrouve aussi dans l'œuvre de Thémistios (*Disc.* XI, 150 b-d), mais il n'y occupe pas une place importante et surtout n'a pas la même portée politique.

54. Synésios, *Discours sur la royauté,* 1100 b.

55. Libanios, LII, 2 ; LI, 3.

56. Le *Discours sur les patronages* de Libanios dénonce l'influence abusive des officiers dans les campagnes. On trouve un portrait peu flatteur des militaires, pillards et trafiquants, dans le *Disc.* X, 136 a-c de Thémistios.

57. Synésios, *Discours sur la royauté,* 1100 d.

nation romaine sur la terre entière en l'absence d'une politique vraiment royale c'est-à-dire vraiment universelle, et que les guerres aux frontières sont la négation de cette universalité[59]. Libanios au contraire souhaite que l'armée se réforme (idée qui apparaît rarement chez Thémistios[60]) pour jouer le rôle capital qui lui est dévolu ; le patriote syrien professe en somme un antimilitarisme de ville de garnison[61], qui n'entame pas le sentiment profond que la grandeur romaine repose sur les armes. Il fait d'une victoire sur les Perses la condition de tout redressement intérieur[62], Thémistios de la paix la condition de tout développement de l'Empire[63].

Avec les difficultés militaires et la menace permanente d'invasions, les opinions prennent plus de relief et le débat une allure plus polémique. Thémistios, allant à l'extrême de ses positions, affiche pour tous les conquérants de l'histoire le mépris de Diogène[64] et ne cesse de proclamer qu'Arès est le pire conseiller des rois[65]. Synésios, à l'inverse, exprimant à la fois l'urgence d'une situation et la logique d'un système[66], ne reconnaît plus pour légitime qu'un empereur guerrier ; le titre même d'*autocrator* est, dit-il[67], celui du *stratège* revêtu des pleins pouvoirs : « la spécialité du Roi c'est la guerre, comme celle du cordonnier la chaussure »[68].

59. Thémistios, *Disc.* VI, 75 d ; XVI, 212 a.

60. *Disc.* VIII 115 d-116 a ; X 136 a-c. Une « reprise en main » de l'armée, oui, mais non pas une réforme de structure et de recrutement. Après Andrinople, Thémistios évoque bien la nécessité d'un sursaut *national* (*Disc.* XIV, voir plus bas), mais il ne fait pas de l'exclusion des barbares de l'armée un point de son programme de redressement, contrairement à Synésios plus tard ; il semble très facilement admettre la séparation de plus en plus accusée entre le pouvoir civil et le pouvoir militaire, qui caractérise le IVe siècle.

61. Les Antiochiens, surtout sous le règne de Julien, se plaignent habituellement de la mauvaise conduite et de la grossièreté des soldats qui tiennent garnison dans leur cité (Ammien Marcellin, XXII, 12, 6-7).

62. Voir plus haut, p. 74.

63. Thémistios, *Disc.* XVI, 212 ab ; XXXIV, chap. XXIV.

64. Alexandre dans la tradition cynique est fort malmené, et la confrontation Alexandre-Diogène est un lieu commun déjà ancien (cf. Dion Chrysostome, *Disc. IV*) : mais le débat moral est une fois encore transformé par Thémistios en débat politique (*Disc.* IV, 58 ab ; XV, 193 b).

65. Thémistios, *Disc.* X, 141 bc ; XIII, 176 ab ; XV, 193 b (raconter la guerre n'est pas faire œuvre « royale » ; critique des poètes qui ont chanté les massacres) ; même thème dans *Disc.* X, 130 bd ; XVI, 206 c. La conclusion est vigoureusement exprimée dans le *Disc.* X, 131 a : « C'est être à demi-roi que de savoir faire la guerre sans être capable de faire la paix... le prix de la guerre, c'est la paix ». L'opposition πολεμεῖν ... εἰρήνην ἄγειν est empruntée à Dion (I, 27), mais alors que Dion en tire l'idée que pour avoir la paix il faut préparer la guerre, Thémistios s'arrête à un point de vue pacifiste.

66. En vingt ans, de Thémistios à Synésios, la situation s'est évidemment modifiée, mais les grandes tendances de l'opinion sont restées les mêmes.

67. *Discours sur la royauté*, 1085 b.

68. *Ibid.* 1076 b. Lacombrade dans son édition (p. 50 n. 76) trouve chez Thémistios le modèle de cette phrase. C'est douteux ; en tout cas le passage invoqué (*Disc.* X, 138 b) ne va pas du tout dans le sens de Synésios. La pensée de ce dernier est claire :

Dans leur interprétation de l'histoire récente, les sources de l'époque traduisent ces oppositions, insistent sur les mêmes problèmes et dégagent nettement, en forçant un peu la vérité historique, les deux images de l'Empire que nous avons caractérisées. Tous les témoignages, qu'ils s'en réjouissent ou s'en désolent, insistent sur la concentration de l'Empire autour de Constantinople comme sur la ligne maîtresse d'une évolution ; Constantin draine vers ce nouveau centre la richesse de l'Empire[69] ; Constance veut y rassembler l'élite curiale de l'Orient[70] ; Théodose I achève l'œuvre de ses prédécesseurs en confirmant la capitale dans sa dignité et son rôle, au détriment de la vie municipale des provinces[71]. C'est lui qui répond au vœu formulé par Thémistios à l'avènement de Valens : il s'installe à Constantinople pour « dominer le monde ». A cette transformation géographique de l'Empire d'Orient, nos sources font correspondre, par une liaison qui n'est pas toujours aisée à saisir dans les textes historiques mais dont nous avons expliqué le principe, les étapes d'une détérioration de la situation militaire : c'est encore Constantin, d'après Zosime (certainement inspiré sur ce point d'une tradition antérieure et, bien sûr, anti-constantinienne), qui ouvrit la voie aux invasions en repliant une partie de l'armée des frontières vers le centre[72] ; c'est Constance II que Libanios accuse formellement d'avoir pactisé avec les ennemis de l'Empire[73] ; enfin, c'est Théodose qui est présenté comme le liquidateur de cet Empire, indifférent aux catastrophes, menant dans le luxe et la débauche une existence paisible à Constantinople[74].

La contamination est évidente entre les données historiques, l'appréciation idéologique et le procès de responsabilité qui s'ouvre à l'occasion des invasions de la fin du siècle. Très tôt, du reste, deux prototypes impériaux se dégagent : Constantin qui symbolise les transformations de son siècle, Julien qui incarne la résistance à ces transformations. Les anachronismes

l'empereur est un soldat ; il doit se préparer à l'exercice de sa profession guerrière et à la vie des camps ; il doit considérer les soldats comme ses camarades (1073 a-1076 b). On observe que la compétence militaire tient chez Synésios le même rôle dans la légitimité de l'empereur que, chez Thémistios, l'exercice de la « philanthropie ».

69. Libanios, XLIX, 2 (III, p. 453) ; *Pro templis*, 6.

70. Voir plus haut, p. 40.

71. Voir plus haut, p. 79. (Zosime, IV, 29).

72. Zosime, II, 31-32 (Constantin laisse progresser le danger barbare) ; II, 34 (sa politique militaire laisse libre cours à l'invasion : « En retirant de la frontière la plus grande partie des soldats pour les installer dans les villes qui n'avaient nul besoin d'être protégées », Constantin a ruiné le système du *limes ;* « ceux qui étaient exposés aux incursions des barbares, il les laissa sans protection... »).

73. Libanios, XVIII, 33-36 (II, p. 250-252). Zosime reprend les mêmes idées : II, 41 (Constance s'entoure de barbares) ; III, 1 (Constance regarde, indifférent, l'assaut des barbares Francs, Alains, Saxons, contre l'Empire).

74. Eunape, *Histoire*, *frag.* 48 ; 55 ; 75-5, qui propose de comparer les malheurs de l'Empire sous les successeurs de Théodose et son bonheur sous Julien ; Zosime, IV, 30.

dont est cause cette présentation de l'histoire sont aussi flagrants dans le cas de Constantin que dans celui de Julien[75]. Surtout, l'élaboration idéologique assimile rapidement la politique de l'un et l'autre empereur à un choix religieux, dénaturant ainsi le problème : Eusèbe déjà établissait un rapport net entre l'unité monarchique de type constantinien et la croyance en un Dieu unique[76], également entre l'universalité nouvelle de l'Empire et l'œcuménisme chrétien[77] ; à l'inverse, et de façon bien plus artificielle, Libanios unit dans une même idée la défense des frontières et celle de anciens cultes[78]. Dans la mesure où les oppositions politiques et les différences religieuses se recoupent (mais l'exemple de Thémistios montre bien qu'il n'y a pas vraiment correspondance), c'est le langage de la « conversion » et celui de la « restauration païenne » qui deviennent prédominants, parce que plus expressifs. L'historien ne doit pas s'y laisser prendre.

La crise barbare.

Le problème barbare avive ou révèle le conflit entre les deux opinions que nous venons de définir. La paix de Jovien et la cession de Nisibis (363), surtout le franchissement du Danube par les Goths, le désastre d'Andrinople (9 août 378), puis le *foedus* consacrant l'installation des barbares sur le territoire romain (3 octobre 382) sont les grandes dates et les événements qui servent de référence et deviennent l'argument d'un débat plus général sur le rôle et les destinées de l'Empire[79]. La crise a ses plus graves conséquences après la mort de Théodose, provoquant les luttes sanglantes de partis[80] ; à sa naissance, c'est-à-dire au temps de Thémistios, elle ne se comprend pas sans être mise en rapport avec les oppositions idéologiques dont nous avons donné l'esquisse : c'est le moment, où, sous la poussée de l'histoire, les opinions deviennent des partis et les options des politiques.

75. Il est surprenant, notamment, que Constantin, qui fut un empereur guerrier, soit tenu par une partie des sources pour responsable de l'aggravation du péril barbare. Sur l'activité aux frontières sous le règne de Constantin, voir Stein, *Bas-Empire*, I, p. 128-129.

76. Eusèbe, *Laud. Const.*, 3, éd. Heikel p. 201, 19-31.

77. *Vita Constantini*, IV, 9 notamment.

78. Libanios, XVIII, I ; 22-23 (II, p. 236 et 246).

79. Pour l'histoire des événements on consultera : Stein, *Bas-Empire;* Jones, *Later Roman Empire*, t. I ; Schmidt, *Geschichte der deutschen Stämme, die Ostgermanen*, Münich 1934, 2e éd. 1941. La crise barbare elle-même a été analysée par Straub (*Die Wirkung der Niederlage bei Andrinopel*, 1943, et *Christliche Geschichtapologetik*, 1950) ; P. Lemerle (*Invasions et migrations dans les Balkans depuis la fin de l'époque romaine jusqu'au VIIIe siècle*, 1954) ; M. Pavan, *La politica gotica di Teodosio*, 1964.

80. Sur cette crise, qui dépasse le cadre chronologique de notre étude, on se reportera à l'ouvrage de E. Demougeot, *De l'unité à la divison de l'Empire romain;* et, pour ce qui concerne Synésios, aux travaux de Lacombrade.

Rappelons sommairement les faits. Après les succès de Claude II et de Constantin, la nation gothique[81] ne paraît plus, au milieu du IVe siècle, présenter un réel danger contrairement à l'Empire perse, ennemi traditionnel et très agressif sous le long règne de Sapor. La christianisation, sous sa forme arienne[82], et le statut des fédérés donnent déjà à ces barbares du Danube une teinture de civilisation romaine, au moins une vocation à participer de plus en plus à cette civilisation. Jusqu'à la mort de Julien le *foedus* de 332 est respecté, ensuite il semble que les Goths s'agitent et menacent la sécurité de la Thrace. Ils aident en tout cas Procope dans son usurpation[83] et c'est là une des raisons pour lesquelles Valens, après avoir assuré son pouvoir à l'intérieur, installe au printemps 367 son quartier général à Marcianopolis en Mésie seconde et y demeure pratiquement sans interruption jusqu'à l'été 369. Les deux campagnes que mène l'empereur au-delà du Danube contre les bandes d'Athanaric n'ont pas de résultat décisif ; la paix, négociée par Arintheus et Victor, est finalement signée par Valens dans la région de Noviodunum pendant l'été 369[84]. Les circonstances ont quelque chose d'un peu ridicule pour l'empereur romain qu'Athanaric ne veut rencontrer que sur un bateau au milieu du Danube, prétextant qu'il ne peut mettre le pied sur la terre romaine[85] ; les modalités de l'accord marquent un net recul par rapport aux liens établis en 332 : Valens reconnaît l'indépendance des Goths et ceux-ci promettent de respecter la frontière du Danube[86] ; deux villes du fleuve seulement restent ouvertes au commerce avec les barbares et d'importants travaux de fortification sont entrepris[87]. Les années suivantes sont occupées par des dissensions intérieures qui opposent le païen Athanaric à un nouveau chef, Fritigern, converti, sous l'influence de l'Empire oriental, à l'arianisme.

En 376, la frontière cède de façon inattendue : pressés par les Huns

81. « Le peuple à demi-nomade des Goths, qui étaient venus de la mer Baltique... se partageaient en deux branches, à l'ouest les Tervinges (= Visigoths), à l'est les Greutunges (= Ostrogoths)... La cohésion est moins forte chez les Visigoths (que chez les Ostrogoths) » (Stein, *Bas-Empire*, p. 185). Lorsque nous parlons des Goths il s'agit presque exclusivement des Visigoths.

82. Ulfila, le premier évêque goth est consacré en 341 par Eusèbe de Nicomédie ; lui-même est donc arien. En 348 une persécution éclate parmi les Goths, qui contraint les chrétiens à se réfugier dans l'Empire.

83. Ammien Marcellin, XXVI, 4, 5 ; 6 ; II, 10, 3 ; Zosime, IV, 7.

84. Voir Piganiol, *Empire chrétien*, p. 156 ; les dates, qui reposent sur les conclusions de Seeck *(Regesten)*, ne sont pas toujours exactes dans le détail (cf. Stein, *Bas-Empire*, p. 186 n. 168).

85. Les événements sont relatés par Ammien Marcellin, XXVI, 10, 3 ; XXVII, 4, 1 ; XXXI, 3, 4 ; Eunape, *frag.* 37 ; Zosime, IV, 10 sq. Mais notre meilleure source sur les conditions du traité est le *Disc.* X de Thémistios.

86. Thémistios, *Disc.* X, 135 cd.

87. *Ibid.* 137 a-138 b. Sur ces centres réservés aux échanges avec les barbares, cf. *CIL*, III, 3653 ; S. J. de Laet, *Portorium* (Bruges, 1949), p. 457.

auxquels ils ne peuvent pas résister[88], les Goths de Fritigern sollicitent et obtiennent d'être accueillis dans le diocèse thracique :

« Leur demande, écrit Ammien Marcellin dans un récit très vif, produisit une impression de satisfaction plutôt que d'alarme. Les courtisans employèrent toutes les formes d'adulation pour exalter la fortune de l'empereur à qui s'offraient, à l'improviste, des recrues venues de l'extrémité de la terre... On dépêche donc de nombreux agents chargés de procurer des moyens de transport à ce peuple farouche. On prit bien garde qu'aucun des destructeurs futurs de l'Empire romain, fût-il atteint de maladie mortelle, ne restât sur l'autre bord. Jour et nuit, en vertu de l'autorisation impériale, les Goths, entassés sur des barques, des radeaux et des troncs d'arbres creusés, étaient transportés de l'autre côté du Danube... et tout cet empressement, tout ce brouhaha, pour aboutir à la ruine du monde romain ! »[89].

L'accord de Valens et la malhonnêteté du *comes rei militaris per Thracias* Lupicinus et du *dux* Maximus (chargés de ravitailler les immigrants et qui les affamèrent pour s'enrichir)[90] ne sont pas les causes les plus importantes du désastre. Plusieurs dizaines de milliers de Goths avaient sans doute franchi le fleuve sous la protection et la surveillance de l'armée romaine, mais bientôt des bandes beaucoup plus nombreuses et dangereuses les imitèrent, cette fois sans l'accord impérial : les Ostrogoths d'Alateus et de Saphrax, les Visigoths d'Athanaric, et finalement quelques Alains et quelques Huns[91]. La brèche était ouverte, le diocèse de Thrace livré au pillage, les villes de Marcianopolis et d'Andrinople directement menacées. Les premières défaites firent comprendre l'importance du danger ; Gratien résolut, semble-t-il, de porter secours à son oncle Valens, mais fut retardé par une campagne contre les Alamans[92]. L'empereur d'Orient n'attendit pas : passant par Constantinople le 30 mai, où règne une atmosphère d'émeute, il gagne la région d'Andrinople avec toutes les forces disponibles ; c'est là qu'après avoir refusé de composer avec Fritigern, il livre une bataille désastreuse dans laquelle l'armée est massacrée et lui-même disparaît[93].

Jusqu'aux murailles de Constantinople les Goths sont dès lors maîtres du terrain ; certains croient l'Empire perdu, d'autres la fin du monde proche[94]. Pour remplacer Valens, Gratien choisit un officier qui s'est dis-

88. En s'avançant dans la région de la Volga, les Huns, tribus mongoles, rencontrent d'abord les Alains, qu'ils défont et assimilent en partie; vers 370, la résistance des Ostrogoths n'est pas très longue ; dès lors les Visigoths se sentent directement menacés : une partie avec Athanaric cherche d'abord refuge en Transylvanie, la majorité sous la conduite de Fritigern reflue sur le Danube.

89. AMMIEN MARCELLIN, XXXI, 4, 4-8. Cité par P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, p. 10.

90. AMMIEN MARCELLIN, XXXI, 4, 9-11.

91. Voir STEIN, *Bas-Empire*, p. 188-189.

92. AMMIEN MARCELLIN, XXXI, 10-11.

93. ID., XXXI, 12-13.

94. AMBROISE, *Expos. In Luc.* X, 10 et 14 (*PL*, 15, col. 1898 d et 1900 a). Voir PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, p. 58 ; COURCELLE, *Histoire littéraire des invasions germaniques*, p. 10 et 11 ; et les articles déjà cités de STRAUB.

tingué contre les Sarmates, Théodose, à qui échoit la tâche de refouler les barbares au-delà du Danube, ou au moins d'endiguer l'invasion. Il est d'abord aidé par Gratien qui doit bientôt regagner l'Occident pour combattre sur le Rhin[95]. Entre 379 et 382 se placent un certain nombre de campagnes qui, malgré quelques victoires, n'apportent aucune solution. Pour lutter contre les barbares, Théodose se trouve dans cette obligation paradoxale de recruter des soldats dans leurs rangs. L'expulsion ou l'anéantissement des Goths sont également impossibles : l'empereur cherche au moins à les diviser ; il s'entend avec les Goths *nicéens* de Modares, puis accueille à Constantinople en grande pompe Athanaric, le chef païen rival de Fritigern[96]. Le *foedus* du 3 octobre 382, conclu avec ce dernier, consacre une situation sans issue quoique légèrement améliorée : les Goths sont installés sur le territoire de l'Empire entre le Danube et l'Hémus ; ils sont considérés non comme un *État* mais comme une *nation* indépendante[97] ayant ses lois et ses chefs, liée à l'Empire par une simple alliance et par l'obligation de fournir des contingents à l'armée[98].

La destruction de l'armée, la disparition mystérieuse de l'empereur, les ravages des barbares en Thrace et en Macédoine expliquent suffisamment l'émotion des contemporains ; mais en marge des événements un grand procès s'organise pour interpréter les faits, évaluer les responsabilités, proposer des remèdes : c'est lui qui donne à la crise barbare sa dimension politique.

Le problème de la colonisation des barbares dans l'Empire n'est pas nouveau. Il se pose en fait dès le règne de Marc-Aurèle[99], et depuis lors la germanisation de l'armée a beaucoup progressé. L'histoire récente a montré aux contemporains de Thémistios que les Goths ne sont plus tout à fait étrangers à l'Empire : après une campagne victorieuse en 331-332, le César Constantin avait déjà conclu un accord avec eux, par lequel ils obtenaient la qualité de fédérés et s'engageaient à défendre la frontière[100] ; Thémistios le rappelle dans son *Disc.* VIII[101]. Le sort de la nation gothique est déjà si intimement lié à celui de l'Empire qu'en invoquant le *foedus* de 332, l'usurpateur Procope réclame et obtient des Goths 3 000 cavaliers pour l'aider

95. Socrate, V, 6.

96. Sur la chronologie de ces événements qui précèdent la conclusion du *foedus*, voir Stein, *Bas-Empire*, I, p. 193.

97. Cette importante distinction est faite par P. Lemerle, *Invasions et migrations*, p. 278-279.

98. Sur les conditions du traité, voir Schmidt, *Die Ostgermanen* (2e éd.), p. 419-421 ; Piganiol, *Empire chrétien*, p. 329 ; Rémondon, *La crise de l'Empire romain*, p. 191.

99. A la fin du IIe siècle, Marc-Aurèle transporta des prisonniers marcomans dans les provinces dépeuplées par la peste.

100. Cf. Piganiol, *Empire chrétien*, p. 53-54.

101. *Disc.* VIII, 119 c.

dans son entreprise[102] ; il ne s'agit nullement de mercenaires recrutés dans un pays étranger, mais du contingent d'une nation participant effectivement au règlement d'un conflit intérieur à l'Empire : ainsi l'entend Valens qui demande ensuite raison aux chefs des Goths de leur attitude et saisit ce prétexte pour l'expédition punitive de 367 ; ainsi l'entendent les chefs des Goths eux-mêmes qui tentent de se justifier en invoquant, comme aurait pu le faire le gouverneur d'une province de l'Empire, le lien dynastique qui unissait Procope à Constantin et semblait fonder sa légitimité[103].

Les empereurs du IVe siècle ne font guère qu'appliquer une politique déjà traditionnelle qui lie la défense des frontières à l'assimilation progressive des peuples barbares limitrophes. Les différences entre eux sont plus de tempérament que de conception : Constantin et Constance maintiennent un certain équilibre entre le recours aux armes et la diplomatie ; Valentinien nous est décrit comme un maniaque de la guerre aux frontières[104], Valens (nous le verrons à travers Thémistios) se conduirait de même s'il en avait les moyens ; Gratien et Théodose n'ont guère le choix d'une politique, ils doivent tout à la fois combattre et négocier, mais, bien que la tradition les juge l'un et l'autre de façon opposée, c'est en accord l'un avec l'autre qu'ils prévoient les modalités d'un traité avec les barbares, réalisé d'abord par Gratien en Pannonie avec les hordes d'Alatheus et de Saphrax (en 380), puis, deux ans plus tard, par Théodose sous la forme du *foedus* de 382[105].

Ce *foedus* est la reconnaissance d'un état de fait : la présence des Goths dans l'Empire. D'une certaine façon, il est entièrement conforme à la tradition ; il en est l'aboutissement, et sa seule nouveauté est de révéler une difficulté majeure : pour défendre les frontières contre les barbares, il faut d'abord recruter des soldats parmi ces barbares ; ce qui était précédemment une manière d'équilibre est devenu en 382 une flagrante contradiction.

102. AMMIEN MARCELLIN, XXVI, 6, 11 ; 10, 3.
103. ID., XXVII, 5, 1.
104. ID., XXIX, 6, 2. Sa politique se définit par le renforcement d'une ligne de défense qui soit impénétrable aux barbares. Ammien nous dit qu'il se consacra à l'exécution de cette idée « digne d'être glorifiée, mais pourtant excessive ». Rappelons que cet empereur mourut d'un « coup de sang » en écoutant des paroles, jugées irrévérentieuses, d'une délégation de Quades.
105. Les deux traités paraissent à peu près identiques ; celui que conclut Théodose intéresse seulement un plus grand nombre de barbares et des territoires plus proches du cœur même de l'Empire oriental. La politique romaine semble alors concertée : les deux empereurs se rencontrent à Sirmium à la fin de l'été 380, c'est-à-dire immédiatement avant que Gratien ne traite avec Alatheus et Saphrax (chronologie adoptée par STEIN, *Bas-Empire*, I, p. 193). JORNANDÈS (*Getica*, 27-28) donne un récit légèrement différent : Gratien prend l'initiative de traiter avec les Goths pendant une grave maladie de son collègue d'Orient ; « dès que l'empereur Théodose eut recouvré la santé et appris que Gratien avait conclu entre les Romains et les Goths un traité qu'il avait lui-même souhaité, il lui en fut très reconnaissant et adhéra lui-même à cette paix ». ZOSIME (IV, 34) signale que Gratien accepta les Goths comme fédérés, mais c'est à Théodose qu'il impute les méfaits d'une politique d'abandon.

On est passé des conditions d'une assimilation progressive à celles d'une intégration forcée. Faute d'avoir été chassés, les Goths sont acceptés à l'intérieur de l'Empire avec le même statut qui leur avait été consenti, cinquante ans plus tôt, hors de l'Empire et après une victoire éclatante. La différence est formellement minime et n'indique pas un changement dans la politique impériale ; pratiquement, elle bouleverse toute l'organisation militaire, transforme profondément la notion de romanité, et abolit celle de frontière, dont nous avons vu l'importance dans la définition d'un Empire romain d'Orient.

Il n'y a pas deux politiques entre lesquelles les empereurs hésiteraient, rien n'indique qu'il y ait déjà deux « partis », mais il y a deux opinions contemporaines des événements que les sources du IVe siècle nous permettent de caractériser : l'une animée d'un esprit de résistance et l'autre résolument pacifiste. Parmi elles les *Discours* de Thémistios occupent une place particulière qui tient à la situation de leur auteur : pendant toute la période, Thémistios est un peu l'historiographe de la cour (il est à Marcianopolis, puis sur le Danube, aux côtés de Valens ; ensuite à Thessalonique auprès de Théodose) et aucun écrivain de son temps n'a sans doute vu les Goths d'aussi près[106] ; mais comme philosophe et représentant de Constantinople il reste assez libre dans son interprétation de la crise. D'autre part son point de vue est exposé longuement dans toute une suite de discours assez éloignés par le temps, et chacun assez proche des faits rapportés pour que nous ayons l'assurance qu'il n'est pas recomposé et que sa cohérence, ou ses incohérences, ont une valeur historique[107]. Enfin, et ceci fait problème, le jugement de Thémistios est isolé, alors que ceux de Libanios, Ambroise de Milan, Ammien Marcellin, Synésios se recoupent ; il semble pourtant plus construit, plus représentatif qu'aucun autre et ne mérite assurément pas les appréciations injurieuses qu'on a portées sur lui[108].

Bien que Thémistios prenne généralement grand soin de distinguer l'ennemi perse du barbare « scythe », le premier résolument hostile, le

106. Sur le séjour de Thémistios à Marcianopolis, voir V. VELKOV, *Svedenija na Temistij*, p. 246 sq. Bien entendu la description que donne des barbares le *Disc.* X (132 c-133 c) est littéraire et rhétorique ; elle montre cependant, comme d'autres textes des *Discours*, que Thémistios a été vivement frappé par le spectacle dont il a été le témoin. Peut-on parler dans ces conditions d'un « mythe du bon barbare » (P. PETIT, *Libanius et la vie municipale*, p. 184) qui s'exprimerait dans l'œuvre de Thémistios comme dans celle de certains contemporains? Il s'agit en tout cas de l'aspect le plus superficiel d'une pensée plus subtile et nourrie d'expérience concrète.

107. *Disc.* VIII (368), *Disc.* X (369-370), *Disc.* XIV (379), *Disc.* XV (381) et *Disc.* XVI (383). Tous sont en relation directe avec la crise barbare.

108. Nous pensons au jugement de PIGANIOL (*Empire chrétien*, p. 213-214), pour qui Thémistios est un courtisan qui flatte honteusement l'inertie des souverains et particulièrement de Théodose.

second seulement indocile[109], c'est à propos de la défaite de Julien et du traité conclu par Jovien en 363 qu'il rapproche pour la première fois la notion d'universalité de l'Empire et les principes d'une politique de paix. Dans le *Disc.* V, moins platement louangeur qu'on n'a dit, Thémistios passe sur les conditions d'une paix dont il reconnaît ailleurs qu'elle « donna à l'ennemi ce qu'il n'espérait pas obtenir par les armes... »[110], et insiste sur l'idée que le nouvel empereur est élu avec la participation active ou passive de tous les hommes, que les Perses sont aussi les témoins favorables de l'élection. Cette élection, consacrant le caractère universel de la royauté, transforme « les raisons de guerre en occasion d'alliance »[111]. Jovien a peu de part dans cette appréciation ; son éloge, discret au demeurant, est la condamnation de la politique militaire de Julien[112].

Le *Disc.* VIII, prononcé en plein camp de Marcianopolis au mois de mars 368, c'est-à-dire au cours d'une campagne que Valens voudrait glorieuse, met en garde l'empereur contre cette même politique jugée contraire aux intérêts de l'Empire. Deux arguments apparaissent, que les discours suivants reprendront : l'Empire n'a plus les moyens d'une politique de défense du *limes* telle que la conçoit Valentinien en Occident, y consacrant toutes ses ressources et toute son activité, et telle que Valens semble prêt à l'appliquer[113] ; d'autre part la reconquête des territoires perdus (une revanche contre les Perses) ou la défense des frontières trop menacées (le Danube, que Valens veut fortifier) détournent l'empereur des vrais intérêts de l'État et des soucis du gouvernement dont dépend le bien-être commun. « En résumé, déclare Thémistios[114], seul peut susciter un vœu unanime ce qui est entrepris au bénéfice de tous ; il ne s'agit pas de recouvrer la Mésopotamie, ni de ramener à la raison les Scythes d'au-delà (du Danube)[115], ni de relever les villes que les Germains ont détruites[116] : même si nous y parve-

109. *Disc.* XI, 148 d. Thémistios tire de cette distinction l'idée qu'il faut observer à l'égard des Scythes une politique conciliante, et à l'égard des Perses une politique de fermeté.

110. Thémistios, *Disc.* VIII, 119 c. Le *Disc.* V (1 janvier 364) n'accorde qu'une petite place aux problèmes extérieurs. Il ne vante nullement le traité qui mit fin à la guerre, et passe très légèrement sur le rôle militaire de Jovien (comparé de façon bien rhétorique à Epaminondas, 66 a). En somme son pacifisme ne conduit pas Thémistios à approuver la cession de Nisibis, contre laquelle s'élevèrent tant de protestations (Libanios, I, 134 ; XXIV, I, 9 ; XVIII, 279 ; XXX, 5 ; XLVII, 35 — Ammien Marcellin, XXV, 7 — Zosime, III, 32).

111. *Disc.* V, 66 a-c.

112. Thémistios fait porter la responsabilité de la défaite sur Julien (*Disc.* V, 66 d) ; nous verrons que la suite du discours, qui concerne la politique religieuse, est aussi à interpréter comme une critique de la politique de Julien (plus bas, p. 175).

113. *Disc.* VIII, 114 c ; X, 131 c ; XVI, 211 a. A travers Thémistios on peut aisément comprendre que Valens avait la même conception militaire du gouvernement que son frère.

114. *Disc.* VIII, 114 cd.

115. C'est précisément ce que voudrait faire Valens auquel il s'adresse.

116. Allusion à Julien, et, plus sûrement, à la politique militaire de Valentinien.

nions, en effet, seuls s'en apercevraient les Syriens, les Thraces, les Gaulois, et la victoire serait dans chaque cas au profit du territoire voisin, tandis qu'une politique fiscale mesurée s'exerce au bénéfice commun de tous ceux qui vivent de la terre... »[117]. Cette « victoire sur les percepteurs » est le thème de formules percutantes qui ne vont pas précisément dans le sens de la politique impériale, militaire et combattante : « butin et prisonniers ne profitent qu'à ceux qui portent les armes... la vraie victoire, c'est celle qui nous permettra, en même temps que des Scythes, de ne pas nous soucier des percepteurs... je ne prendrai conscience du butin pris sur les Scythes que quand personne ne prendra plus du butin sur moi (les impôts) »[118] ; ou encore : « peu importe au malheureux que son malheur lui vienne d'un Scythe ou d'un romain »[119]. On comprend mal que ce point de vue original ait été traité de honteuse flagornerie et que la sympathie de bien des historiens modernes soit allée de préférence aux lieux communs patriotiques de Libanios.

Thémistios s'oppose à Valens et, en lui faisant des remontrances, il se présente comme le porte-parole d'une opinion : « Sache que ces propos courent par toute la terre et par toute la mer, ou plutôt qu'ils concourent pour s'exprimer par une seule voix : la mienne »[120]. Et c'est la faveur de cette opinion, actuellement mécontente, que Thémistios propose à l'empereur « en échange » de l'abandon d'une politique militaire aux conséquences fiscales trop lourdes[121].

Dans l'été 369 Thémistios, au nom du sénat de Constantinople, demande l'ouverture des négociations et tente de faire prévaloir les idées qu'il a déjà exprimées contre une politique militaire qui a, bien évidemment, ses partisans. L'ambassadeur dit avoir eu beaucoup de peine à convaincre un prince irrité et à faire prévaloir l'avis de la philosophie et de la philanthropie sur la folie des conquêtes et des massacres[122]. Ainsi s'explique que le *Disc.* X, qui célèbre le traité, insiste peu sur les victoires militaires, pourtant réelles, de l'empereur, magnifie une paix à laquelle Valens avait consenti de mauvaise grâce et dans des conditions pour lui presque humiliantes, donne enfin de l'accord une analyse exacte[123] mais une interprétation tendancieuse. On s'étonne notamment de trouver, dès 369-370 et à propos d'un traité qui a

117. Il s'agit peut-être plus particulièrement de l'*annona militaris* (cf. Stein, *Bas-Empire*, I, p. 45), prélevée pour l'entretien des troupes.

118. *Disc.* VIII, 115 a.

119. *Ibid.*, 115 c.

120. *Ibid.*, 115 b.

121. *Ibid.:* « Et voici l'impôt que nous te verserons en échange : économisant une part importante de notre contribution fiscale, nous t'offrirons en liturgie la bienveillance totale de notre pensée, liturgie au roi la plus chère, récompense de sa vertu ».

122. Thémistios, *Disc.* X, 132 c-133 b. Le *Disc.* XIII (166 a-b) paraît confirmer que Valens écouta les conseils de Thémistios à propos de la guerre contre les barbares.

123. Il insiste notamment sur la consolidation de la frontière (136 d-138 b) et sur l'ouverture au commerce sur le Danube de deux villes seulement (135 cd).

tendance à fermer la frontière danubienne, les thèmes qui seront plus tard repris à propos du *foedus* de 382 : l'utilité pour l'Empire de la survie et de l'assimilation des barbares[124], la priorité des problèmes intérieurs sur les problèmes extérieurs[125], la défiance à l'égard des militaires dont il est bien dit que Valens réforme l'esprit, mais dont la corruption est peinte avec des couleurs frappantes[126]. Tout conduit à penser que le *Disc.* X ne reflète pas la politique impériale, mais trace les grandes lignes d'un programme qui se modifie peu par la suite ; Thémistios a cessé d'être un panégyriste, il est l'avocat d'une cause.

Ce sont ensuite le désastre d'Andrinople et l'invasion qu'il faut arrêter ; Constantinople même est en danger. Le *Disc.* XIV, que Thémistios prononce à Thessalonique pour célébrer la nomination de Théodose, ne peut, dans ces circonstances, qu'évoquer la nécessité de se battre. L'allocution traduit le profond désarroi qui a saisi l'Empire à ce moment et exprime la nécessité d'un sursaut national pour remplacer l'appareil militaire évanoui comme une ombre[127]. Les événements commandent ; il s'en faut pourtant que Thémistios nous offre une palinodie antibarbare. Bien plus, deux ans seulement après Andrinople, pour féliciter Théodose des quelques succès militaires qui ont amélioré la situation, le *Disc.* XV reprend les idées précédemment exprimées sur l'insuffisance des victoires de l'armée. La situation n'était pas telle qu'on pût se prononcer tout uniment pour une politique pacifiste ; de là certaines hésitations entre le thème de la résistance à l'invasion et celui de la paix, qui ont fait croire à une œuvre composite, formée de deux fragments de dates différentes, alors qu'il s'agit seulement des équivoques d'un programme de paix dans un contexte de guerre[128]. La leçon politique n'en est pas moins claire : Théodose doit comprendre que le vrai roi, comme

124. *Disc.* X, 131 c-132 c.

125. *Ibid.*, 141 bc : « Du côté des barbares tout va et ira bien. Alors donne donc (Thémistios s'adresse à Valens) à tes sujets la paix fructueuse et propice au travail, et que cette paix chemine, pour ainsi dire, à travers tout l'Empire ». Cyrus, Darius, Alexandre se sont souciés des problèmes extérieurs de l'Empire, comme de l'apparence d'un beau corps, négligeant la santé intérieure ; « le résultat c'est qu'ils furent des généraux, non des rois. L'éloge d'un général c'est la défaite des ennemis, celui du roi, c'est le bonheur de ses sujets ». Sur cette phrase s'achève le *Disc.* X.

126. *Disc.* X, 136 a-c. Déjà dans le *Disc.* VIII il était question des soldats incapables que Valens entend reprendre en main (115 d-116 a).

127. Le discours est court. Après une introduction rapide, Thémistios en vient aux événements qui conduisirent Théodose à l'Empire : « Tu es désormais l'homme qui seul nous tient lieu de tout » ; Théodose supplée à lui seul à l'appareil militaire romain « qui s'est évanoui plus radicalement qu'une ombre » (181 a-b). L'antimilitarisme de Thémistios apparaît lorsqu'il évoque l'empereur armant ouvriers des mines et paysans pour résister aux barbares, et qu'il oppose cette armée improvisée d'hommes courageux et habitués à la peine aux soldats de métier habitués à la mollesse (181 b-c).

128. Voir plus haut, p. 23. PAVAN (*La politica gotica*, p. 9) conteste lui aussi la thèse de Laqueur et de Bouchery.

Apollon, ne porte pas seulement l'arc mais la lyre[129], que vaincre les barbares par les armes ne résout rien si on ne les sauve ensuite par la philanthropie, c'est-à-dire si on n'imagine pas ensuite une politique qui tienne compte de leur existence et en tire, autant que possible, profit[130]. Le nouvel empereur vient de donner des preuves de sa bravoure, qu'il en donne maintenant de sa compétence à gouverner[131].

Malgré ses fautes de goût et ses outrances[132], le *Disc.* XVI contient un exposé rigoureux de la politique qui vient de conduire à la conclusion d'un *foedus* avec les Goths, et une rétrospective très suggestive des événements qui, depuis Andrinople, justifient cette politique. Ce « grand jour de la paix »[133], que célèbre Thémistios, est aussi celui d'une victoire personnelle, et l'orateur en profite pour montrer la cohérence et la continuité d'un point de vue que nous savons être le sien depuis plus de quinze ans. Évoquant Andrinople, Thémistios insiste avec complaisance sur la destruction des armées romaines, sur le trouble des généraux[134] ; il fait de cette catastrophe

129. *Disc.* XV, 185 c (sur cette image, voir les commentaires de E. H. Kantorowicz, « On transformations of Apolline ethics », *Charites*, 1957, p. 265-274). L'idée est développée assez longuement : Un roi qui commande à toute la terre et à toute la mer et qui a sous sa coupe un nombre infini de cités et de peuples ne doit pas seulement se soucier de repousser les barbares... Comme un berger il doit faire encore plus attention à la santé de son troupeau qu'aux dangers extérieurs, loups ou fauves. Les responsabilités d'un pasteur de peuples sont bien plus complexes, mais il doit lui aussi faire plus attention aux problèmes intérieurs qu'aux problèmes extérieurs (185 d-187 b).

130. *Disc.* XV, 190 c-191 a.

131. *Ibid.* Thémistios insiste d'abord sur le fait que Thémis est bien davantage l'alliée du roi qu'Ényée (= Arès). Sans doute le roi commande-t-il aux soldats et doit-il savoir, à l'occasion, monter à cheval et viser juste, comme Gratien et Théodose eux-mêmes (187 b-d). Mais l'essentiel de la royauté n'est pas là ; le roi doit imiter Dieu (188 b). Quant à Théodose, les preuves qu'il a données de sa valeur ne sont pas contestables : c'est pour sa compétence militaire que Gratien l'a choisi, mais il doit savoir que ce ne sont pas la force et la vitesse qui font les bons rois (188 c). Les vraies vertus royales sont la justice (189 a), la persévérance (196 a). Si peu de temps après Andrinople, « ce n'est pas encore le moment de dormir, de se détendre, de chanter ou de boire », ni de « confier le gouvernail au cuisinier ou au dernier des rameurs » (*i.e.* de confier la direction des opérations militaires à des généraux irresponsables) (194 d-195 b) ; il faut d'abord combattre les barbares et faire triompher l'ordre sur le désordre (197 ab). Mais dans le mouvement du texte il n'y a pas d'opposition entre les conseils politiques du début et les rapides évocations guerrières de la fin.

132. « Voyez le nom de Scythes tant détesté, comme il est maintenant chéri... », 210 d.

133. La plus grande partie du *Disc.* XVI est consacrée à la paix de 382 : « Depuis que j'ai été le témoin oculaire de cette journée où Théodose nous a introduit la paix..., où il nous a livré les barbares résolus à abandonner le fer... » 199 c.

134. Thémistios, « amoureux de la paix », dit qu'il ne chantera les malheurs de la guerre que pour faire mesurer le mérite de Théodose (206 c-d). Suit une évocation de l'Empire laissé sans direction, des armées entières évanouies comme des ombres ; toute l'armée romaine, rassemblée de tous les points de la terre et prétendant encercler les barbares n'a pu connaître que le désastre (206 d-207 a). Généraux et soldats pour la plupart regardaient, l'esprit troublé, comment tout cela allait finir, sans rien faire pour empêcher la catastrophe (207 ab).

la suite prévisible d'une politique militaire. Le salut est venu de Théodose parce qu'il a compris finalement qu'Arès est impuissant contre les Géants et que seul Hermès peut en venir à bout avec son caducée[135]; parce qu'il a préféré aux autres généraux Saturninus, le seul qui pouvait « apprivoiser les barbares »[136]. L'interprétation de Thémistios est construite sur le même modèle que celle d'Ambroise de Milan : l'évêque voit dans la défaite de Valens à Andrinople la punition de son arianisme, le philosophe y voit la punition d'une politique « hérétique », parce que non conforme à la vocation universelle de l'Empire ; c'est l'orthodoxie religieuse ou politique de Théodose qui assure le salut de l'Empire[137].

Quant au traité que vient de conclure Théodose, Thémistios y trouve matière à développements sur le « pardon des offenses », sur la vertu de philanthropie reconnue par Théodose comme la première vertu royale, sur la conversion des Goths à plus de douceur et de civilisation[138], mais il le justifie aussi d'une manière plus réaliste, peut-être tendancieuse mais saisissante : « admettons même qu'il ait été en notre pouvoir de les liquider (les barbares), et que nous ayons pu faire tout ce que nous voulions sans en retirer aucun dommage — pourtant l'expérience a bien souvent montré que ce n'est ni très logique, ni vraisemblable — mais, comme je le disais, admettons que nous ayons eu la possibilité d'agir ainsi : valait-il mieux emplir la Thrace de cadavres ou de paysans ? faire émigrer au besoin les

135. *Disc.* XVI, 208 a.

136. Théodose, constatant que la seule force qui reste aux romains est la persuasion, cherche qui pourrait l'aider dans cette politique, et c'est Saturninus qu'il choisit, reconnaissant que seul parmi les généraux il partage sa façon de voir (208 a-b). Il suffit à Saturninus d'apparaître et tout de suite les Scythes se calment, le fer tombe de leurs mains, ils ont honte des ravages commis, ils se laissent mener par le second de l'empereur, qui les a apprivoisés et rendus maniables (208 d-210 a). Si Saturninus se prêta en effet à la politique pacifiste de Théodose I, rappelons qu'il compta plus tard parmi les chefs du parti « antibarbare » d'Aurélien.

137. Ambroise de Milan reconnaît dans les Goths le Gog des prophéties d'Ezéchiel; il attend leur défaite de l'arrivée de l'armée d'Occident fidèle au *credo* nicéen ; la défaite de Valens est la conséquence de son arianisme (*De fide*, 16, 136-140. Cf. PAVAN, *La politica gotica*, p. 76-77) ; au dire de SOCRATE (VII, 43), l'évêque de Constantinople Proklos aurait lui aussi identifié les Goths au Gog de la prophétie. Selon Thémistios, Théodose est choisi par Dieu pour sauver l'Empire, et ce choix divin est seulement confirmé par Gratien (*Disc.* XVI, 207 ab) ; la condamnation de Valens, sans être explicite, est constamment sous-entendue ; c'est bien sa politique qui est condamnée lorsqu'il est question des empereurs trop confiants dans leurs armées et prenant pour allié Arès plutôt qu'Hermès (208 d). Pour le philosophe païen, Théodose est bien à sa manière un empereur « orthodoxe » puisqu'il règne, lui, selon « l'esprit de Dieu » (207 c).

138. Théodose choisit le pardon des offenses (208 a-b), mais Thémistios prend soin de préciser qu'il ne s'agit pas d'un choix véritable, seulement d'une appréciation réaliste de la situation (contre cette notion de pardon des offenses appliquée au problème barbare : LIBANIOS, XVIII, 68); la conciliation est la seule politique qui reste possible. La conversion des barbares à plus de civilisation s'opère comme sous le charme d'Orphée ; pourtant ces barbares sont de caractère intraitable (209 a-211 a).

Phrygiens et les Bithyniens (pour repeupler la Thrace) ou accepter l'installation chez nous des gens que nous avons soumis ? J'entends dire par ceux qui viennent de là-bas qu'ils (les barbares) transforment le fer de leurs épées et de leurs cuirasses en houes et en faux et que, s'éloignant d'Arès, c'est à Déméter et à Dionysos (*i. e.* à la culture du blé et de la vigne) qu'ils s'attachent et adressent leur prières »[139]. Le problème démographique est mis ici au premier rang pour justifier un traité dont Thémistios décrit les heureux effets en terme d'économie autant que de politique :

« Maintenant le continent tout entier a repris son équilibre ; la terre et la mer couronnent les souverains ; l'Empire, comme un bateau de fort tonnage que la tempête et la lame ont beaucoup éprouvé, se remet et prend des forces. Et les routes s'ouvrent, les montagnes se libèrent de la peur, les plaines sont déjà mises en culture, même la région de l'Ister ne sautera plus sur la scène guerrière et se consacrera aux semences et aux labours. Les relais, les gites d'étape se réveillent et se multiplient grâce à la facilité retrouvée. Tout l'Empire respire d'un seul souffle (σύμπνους) et vit à l'unisson (ὁμοπαθής) comme un seul être vivant, et il n'est plus déchiré, brisé en multiples morceaux »[140]. Le problème barbare est provisoirement réglé, mais le débat se poursuit longtemps encore, et la crise, d'extérieure qu'elle était, devient intérieure.

Avant d'analyser les nouveaux aspects de cette crise, arrêtons-nous un peu pour tenter de définir la position de Thémistios.

De 368 à 382, c'est-à-dire pendant toute la période où nous pouvons mettre en regard des événements l'analyse qu'en donne Thémistios, nous avons observé une continuité d'inspiration d'autant plus remarquable qu'elle contraste avec la politique impériale, pragmatique, décousue et peu imaginative[141]. Dans les passages qui concernent le problème barbare les *Discours* ne sont donc pas une simple illustration rhétorique de la pensée impériale et de l'actualité. Ils devancent du reste l'actualité d'une manière frappante : le *Disc.* VIII dès 368, c'est-à-dire avant toute menace d'invasion barbare, propose déjà un choix politique qu'on aurait pu croire une consé-

139. *Disc.* XVI, 211 ab.

140. *Ibid.* 212 ab. En cette fin de discours, l'unité et l'universalité de l'Empire sont donc explicitement invoquées à l'appui d'une politique de paix et d'assimilation des barbares ; l'universalité prend l'aspect très révélateur de la liberté de circulation et de commerce. Sur une influence possible d'Aelius Aristide, voir plus bas p. 118 n. 197. La reprise du trafic et la réouverture des routes quelque temps après Andrinople peut se déduire du grand nombre de bornes milliaires des règnes de Théodose I et d'Arcadius, découvertes en Thrace (les indications bibliographiques à ce sujet se trouvent dans : V. Velkov, « La construction en Thrace à l'époque du Bas-Empire », *Archeologia,* X, 1, 1960, p. 132-133 ; « Les campagnes et la population rurale en Thrace aux IVe-VIe s. », *Byzantinobulgarica,* 1, 1962, p. 51). La plupart de ces bornes datent de 383-395.

141. Synésios la flétrit et la caractérise par le mot assez heureux de πειθανάγκη (Lacombrade, *Discours sur la royauté,* p. 124).

quence de l'invasion ; de même le *Disc.* X définit dès 369-370 l'esprit d'un traité qui préfigure le *foedus* de 382. Thémistios s'oppose à Valens, lui prêchant la paix lorsqu'il fait la guerre ; il cherche ensuite à convaincre Théodose, non à le flatter, et dans une certaine mesure ce sont les idées représentées par lui qui l'emportent en effet en 382. Mais dans une certaine mesure seulement, car rien ne permet d'établir un rapport précis entre l'interprétation donnée par Thémistios du *foedus* et les intentions véritables de l'empereur Théodose en concluant ce traité. Il nous semble que la « politique théodosienne », poursuivant et développant la « politique constantinienne » et suscitant comme elle louanges ou dénonciations passionnées, correspond elle aussi dans nos sources à un débat d'opinion plus qu'à une direction impériale effective.

Chose importante à noter, Thémistios se veut le porte-parole de Constantinople et même de l'Empire tout entier. Il l'affirme avec une rare netteté[142]. Mais quelle opinion représente-t-il au juste ? A quelle opinion s'oppose-t-il ? Pour le savoir exactement il nous manque de vrais contradicteurs. Les conceptions de Libanios sont évidemment à l'opposé de celles de Thémistios, mais leur expression est très générale et ne suit guère, sauf pour le traité de Jovien, l'actualité[143] ; Ammien Marcellin, lui, écrit en Occident, sensiblement plus tard, et en historien[144]. C'est peut-être Synésios qui répond le plus directement à Thémistios, parce qu'il est, comme lui, engagé dans une action polémique, et parce qu'il imite le langage de Thémistios pour prendre explicitement le contre-pied de ses idées ; mais si l'opposition est frappante, elle n'est pas directement éclairante, car une vingtaine d'années séparent Thémistios et Synésios, pendant lesquelles le problème barbare a beaucoup évolué : le représentant de Cyrène se rallie à un parti, le parti « national »

142. Thémistios est normalement, chaque fois qu'il parle à l'empereur, le représentant de Constantinople, mais il se dit aussi le porte-parole d'une opinion générale de tout l'Empire, avec laquelle l'empereur doit compter et composer s'il tient à sa popularité (*Disc.* VIII, 215 b).

143. Libanios désigne-t-il Thémistios ou Théodose en écrivant à propos de la paix de Jovien : « il n'était pas loin, celui qui devait enseigner au romain que le reste (de l'Empire amputé) suffirait pour gouverner dans la mollesse, l'ivresse et la débauche » (XVIII, 279 (II, p. 358), cité par P. Petit, *Libanius et la vie municipale*, p. 185) ? C'est incertain. Le problème barbare est presque toujours lié par Libanios à l'évocation de Julien (voir plus haut, p. 80), même si cette évocation est anachronique ; il n'est abordé que rarement dans ses œuvres comme un thème d'actualité. Les sentiments anti-barbares de Libanios s'expriment en plus d'un passage (par ex. : XVIII, 290) et il faut accorder peu d'importance à une mention des Goths vaincus par Constantin en 331-332 et devenus « pacifiques et cultivateurs » (LIX, 89). Il s'agit d'un emprunt peu sincère à l'apologétique « constantinienne ».

144. Les sentiments d'Ammien Marcellin sont évidents et ils peuvent facilement être opposés à ceux de Thémistios (cf. Straub, *Christliche Geschichtapologetik*, p. 59, et P. Petit, *Libanius et la vie municipale*, p. 186) ; mais on ne peut tirer de cette opposition que des conclusions générales et non des renseignements précis sur un conflit d'opinions.

d'Aurélien, contre un parti « barbare » qui a des chefs que nous connaissons[145]. En est-il de même pour Thémistios ?

Rien dans nos sources ne laisse supposer l'existence de véritables partis sous Valens ou sous Théodose[146] ; mais à travers l'œuvre de Thémistios on les sent se constituer, la crise barbare servant à révéler d'autres oppositions. On remarque notamment un rapport direct dans les *Discours* entre le thème barbare et la carrière politique de leur auteur, contestée comme nous savons. L'idée que Thémistios reçut de Théodose la préfecture de Constantinople en « récompense » de l'appui donné par lui à la politique impériale[147] n'a évidemment aucune vraisemblance, puisque la politique que défend Thémistios n'est pas celle de l'empereur ; il est possible, néanmoins, que Théodose reconnaisse par la nomination de Thémistios, deux ans après la conclusion du *foedus*, l'existence d'une tendance qui l'a emporté dans le règlement de la crise. En tout cas, dans le conflit que provoque la préfecture de Thémistios et dont nous avons étudié la portée idéologique, le problème barbare joue certainement un rôle : on ne s'expliquerait pas autrement que le *Disc.* XXXIV, réponse de Thémistios à ses accusateurs, lui accorde une place notable[148]. Il y a là confirmation que la crise barbare se trouve liée, chez Thémistios comme chez ses adversaires, à des conceptions plus générales et opposées de l'Empire oriental.

D'un côté on place la nouvelle grandeur de l'Empire dans sa capacité illimitée d'assimilation, et on tient l'abandon du *limes* pour une évolution nécessaire, de l'autre on garde l'espoir qu'un redressement militaire garantira à nouveau le modeste équilibre des cités orientales. Le point de vue de Constantinople se heurte à celui des provinces et, pour la première fois, l'opposition est avouée[149].

145. Voir E. DEMOUGEOT, *De l'unité à la division;* LACOMBRADE, *Discours sur la royauté; Synésios de Cyrène hellène et chrétien* (p. 84-111).

146. Sans doute n'existe-t-il pas, comme ce sera le cas plus tard, un véritable parti militaire. Toutefois, dès ce moment l'opinion de l'armée compte et peut éventuellement contrarier la politique impériale ; ainsi lorsqu'en Scythie mineure la garnison massacre, en dépit du traité de 382, un groupe de colons goths et provoque la colère de Théodose : « parfait exemple du conflit latent entre les partisans de la politique d'entente et les partisans de la politique de force » (P. LEMERLE, *Invasions et migrations*, p. 279).

147. Interprétation de PIGANIOL, *Empire chrétien*, p. 213-214.

148. *Disc.* XXXIV, chap. XX-XXVI. Beaucoup de phrases sont reprises presque textuellement des discours précédents.

149. Les intérêts « communs » opposés aux intérêts des provinces (*Disc.* VIII, 214 c). Le point de vue de Constantinople n'est pas forcément l'opinion publique qui prévaut dans la capitale et que notre documentation ne nous permet d'ailleurs pas de définir. AMMIEN (XXXI, 11, 1) rapporte que Valens, passant par Constantinople avant la bataille d'Andrinople, fut hué par le peuple ; l'indication n'a cependant pas une portée générale : Valens n'a jamais eu la faveur de la capitale, et la population, après avoir vu les Goths sous ses remparts, peut légitimement reprocher à l'empereur sa lenteur à agir (même reproche implicite dans THÉMISTIOS, *Disc.* XVI, 206 d). Le sénat et la population de la ville comptent certainement des partisans du recours à

Mais cette opposition elle-même en recouvre une autre. Un accord se crée naturellement entre les « provinces » d'Orient et la métropole romaine, tandis qu'une rivalité commence à naître d'intérêts divergeants entre la capitale occidentale et la capitale orientale. Avant même qu'éclate, à la mort de Théodose, un conflit ouvert entre les deux *partes*[150], la comparaison des points de vue donne une signification élargie à la crise barbare.

En Occident on observe une unanimité à peu près parfaite dans l'appréciation du péril. Avec plus ou moins de bonheur, les empereurs occidentaux cherchent à défendre ou à rétablir le *limes:* au moins l'opinion interprète-t-elle ainsi leur politique et insiste-t-elle sur leurs qualités guerrières[151]. Jusqu'à l'écroulement final, le problème barbare est perçu comme un problème militaire et non politique. Aussi le désastre d'Andrinople et ses conséquences ne suscitent-ils en Occident que consternation et sursaut patriotique. Les païens au nom de la grandeur du passé romain, les chrétiens au nom de la défense de l'orthodoxie, dont les destinées sont liées par eux à celles de l'Empire, prêchent la croisade contre les barbares, la résistance et la guerre[152]. Aucun écho qui corresponde aux idées de Thémistios, sinon quelques phrases de Pacatus célébrant, en 389, les effets bienfaisants du *foedus* de 382[153] ; mais l'opinion

la force : ceux peut-être qui manifestèrent à Thémistios leur opposition à propos de sa préfecture, ceux en tout cas qui plus tard désapprouvèrent Rufin et constituèrent le parti « national » d'Aurélien.

150. Conflit opposant Stilicon pour l'Occident à Rufin, puis Eutrope, pour l'Orient.

151. C'est bien le cas pour Valentinien ; en ce qui concerne Gratien, les appréciations sont encore plus éclairantes puisque nous avons vu que sa politique et celle de Théodose sont, après 378, concertées et aboutissent à deux traités identiques. Or l'empereur oriental est présenté par certaines sources (Eunape, Zosime) comme un pacifiste impénitent, tandis qu'à l'empereur occidental on prête une attitude combattive et volontiers héroïque (Ammien Marcellin qualifie Gratien de « bellicosus » XXXI, 10, 18).

152. Sur l'attitude des chrétiens lors de la crise barbare on consultera les articles déjà cités de Straub. Il nous paraît inutile de distinguer à ce sujet une opinion chrétienne : les chrétiens sont divisés entre eux et, à quelque tendance qu'ils appartiennent, leurs arguments sinon leur langage n'apportent rien de neuf au débat. Remarquons que le IV[e] siècle n'offre plus guère d'exemples d'« objecteurs de conscience » fondant leur pacifisme sur la foi chrétienne (peut-être saint Martin refusant de porter les armes contre les barbares sous Julien, d'après son biographe SULPICE SÉVÈRE, *Vit. Mart.*, IV, 3) ; le temps est loin aussi où un courant littéraire d'inspiration chrétienne, propagé par les *Chants sibyllins*, « niait l'éternité de Rome et appelait sur cette ville corrompue la colère du Tout-Puissant » (COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions*, p. 13, et *Lettres grecques en Occident*, p. 117). Les mots d'ordre donnés par AMBROISE à la chrétienté occidentale sont de pur patriotisme : le chrétien doit se dévouer pour sa patrie menacée (*De officiis*, III, 3, 23 : *PL*, 16, 151 c)

153. PACATUS, *Panégyrique de Théodose*, XXII (*Panégyriques latins*, éd. Galletier, p. 89) : « Dirai-je les Goths accueillis dans l'Empire pour nous servir, qui fournissent des soldats à tes armées, des cultivateurs à nos terres... ». Toutefois cette phrase est située dans un passage de ton très belliciste et antibarbare. Plus proche de Thémistios est le développement suivant : « Séduits par ta bravoure, tous les

de ce rhéteur gaulois compte peu, et le thème qu'il développe dans son panégyrique à Théodose est sans doute à considérer comme un emprunt à l'apologétique orientale de l'époque, peut-être précisément à Thémistios.

Inversement il y a une certaine identité de réaction entre Libanios et Ambroise, ou Synésios et Claudien : même appel au patriotisme, même apologie du courage militaire qui « protège la patrie contre l'invasion barbare »[154] ; même insistance ensuite sur la nécessité d'un recrutement national. Pour s'opposer à la politique « orientale » définie par Thémistios, Libanios, Synésios, Ammien Marcellin se sentent les sentiments de romains de Rome[155].

Cette attitude est très révélatrice. La crise barbare, dès le règne de Théodose, met en cause l'unité de l'Empire ou si l'on préfère l'indépendance de l'Empire oriental. Ambroise cherche dans la défaite d'Andrinople la punition de l'arianisme qui, depuis Constance, est la forme officielle du christianisme oriental ; Ammien Marcellin impute la défaite à l'orgueilleux empressement de Valens, qui résolut d'attaquer seul et de ne pas attendre l'aide occidentale pourtant toute proche[156] : de toutes les façons, la faute

peuples de Scythie accouraient à flots si pressés que tu avais l'air d'avoir prescrit aux barbares une levée dont tu avais dispensé tes sujets. O événement digne de mémoire ! On voyait marcher sous les chefs et les étendards romains les anciens ennemis de Rome... Les villes de Pannonie, où ils avaient naguère fait le vide au cours de déprédations impitoyables, ils les emplissent de leurs soldats... Aucun désordre, aucune confusion, aucun pillage, comme on eût pu l'attendre de barbares. » (*Ibid.*, XXXII).

154. Ambroise, *De officiis,* I, 27, 129 (*PL,* 16, col. 61 b). Voir Palanque, *Saint Ambroise,* p. 328-333 ; Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions,* p. 13. Citons encore un passage significatif de Jean Chrysostome, cet autre antiochien, écrit vers 380 dans le ton de Libanios (*Contre les secondes noces,* I, 4) : « Hélas, ce qui ne s'était jamais vu se voit maintenant : les barbares, quittant leur patrie font irruption dans nos provinces, promènent sur nos campagnes le fer et la flamme, forcent nos cités et s'y établissent en conquérants. Comme s'il s'agissait de fêtes et non de batailles, ils se moquent de la lâcheté de nos soldats. Je ne comprend pas, disait l'un de leurs chefs, l'impudence des romains : ils se laissent égorger comme des moutons, et néanmoins ils espèrent encore la victoire et ne veulent pas nous céder un pays qu'ils ne peuvent défendre. Combien de fois, ajoutait-il, mon bras ne s'est-il pas lassé de les immoler ! Quel langage ! Et de quel effroi il doit remplir l'empereur (= Théodose I) et son auguste épouse ». La dignité impériale est compromise : « Depuis son avènement au trône, jusqu'à ce jour, l'empereur n'a pas déposé les armes, et il voit la défaite et la honte flétrir la majesté de l'Empire » *(Ibid.).* Valens est accusé de lâcheté : lors de la rencontre d'Andrinople, il se réfugie avec ses généraux dans un village, « d'où ils n'osaient sortir pour repousser les barbares » et où ils furent, par un juste châtiment, brûlés vifs (*Ibid.* I, 5).

155. Ce recours à Rome, si caractéristique, s'observe aussi bien à propos de la politique anti-barbare que du maintien des institutions traditionnelles (voir plus bas, p. 145) et de la défense des cultes païens (voir plus bas, p. 197).

156. Ammien Marcellin, XXXI, 12, 1 à 7. Valens est jaloux des succès militaires de son neveu et collègue Gratien ; il se hâte donc vers Andrinople et, tandis que d'Occident lui parviennent des lettres le priant d'attendre la jonction des deux armées, il délibère en conseil ; contre l'avis de certains, sensible à l'adulation de son entourage et victime de son obstination, il décide de livrer seul bataille afin de ne pas avoir à partager l'honneur de la victoire.

qui est dénoncée est celle d'un Empire oriental indépendant, échappant à la tutelle occidentale et se groupant autour d'une « deuxième Rome ».

Un peu plus tard le conflit éclate ouvertement entre Stilicon et Rufin puis Eutrope ; mais les invectives de Claudien[157] ne sont alors que le développement d'une opposition qui remonte plus haut et touche à la notion même d'Empire oriental : c'est l'Orient qui a trahi l'Empire et fait triompher les barbares par ses velléités d'indépendance[158] ; Stilicon, empêché par Rufin de poursuivre son avantage contre Alaric, se plaint, dans les vers de Claudien, d'être arrêté sur le chemin de la victoire ; il prend à témoin les *cités* et l'*armée* de l'Orient, qui lui sont supposées favorables, qu'il n'abandonne pas volontairement le pays. C'est la politique défaitiste qui l'emporte : « abaissez vos étendards, capitaines... c'est Rufin qui l'ordonne »[159] ; or Rufin, Eutrope, sont chez l'écrivain occidental les purs produits de Constantinople, d'un Empire qui est déjà à ses yeux un Empire byzantin[160]. Contre la nouvelle capitale Claudien se déchaîne, ayant soin de faire retomber sur elle, et non sur les cités helléniques, les responsabilités de l'abandon. Les invectives contre Eutrope donnent le ton : au plus fort du péril barbare, voyant le sénat de Constantinople applaudir le nouveau maître de la politique orientale, Mars dit à Bellone : « Jette les regards vers la ville. Entend-on seulement un murmure d'effroi, un blâme tacite ? Vois, le sénat applaudit ainsi que les patriciens de Byzance et ces romains de la Grèce ! Peuple digne d'un tel sénat ! Sénat digne d'un tel consul (Eutrope) ! Eh quoi, les soldats ont des armes et ne bougent pas ? »[161]. Et le dernier vœu

157. Sur les événements, voir STEIN, *Bas-Empire*, I, p. 226-235. Claudien, tout dévoué à Stilicon, écrit alors des œuvres polémiques, *In Rufinum*, puis *In Eutropium*, documents très révélateurs sur l'état d'esprit occidental entre la mort de Théodose et la chute de Stilicon.

158. Rufin est accusé de s'appuyer sur les « Scythes » contre Stilicon ; le maître de la politique orientale, « impius ille proditor imperii » (vers 318-319), ajourne par jalousie la bataille décisive qui permettrait de vaincre Alaric (*In Rufinum*, I, 308-323). Plus loin, Claudien évoque Rufin représentant à Arcadius que Stilicon ne doit pas réunir sous son commandement, fût-ce pour sauver l'Empire, les armées d'Occident et d'Orient (*In Rufinum*, II, 144-168 ; voir aussi *Bello get.*, 517-518, où le retrait de l'armée orientale du commandement de Stilicon est appelé : *sub nomine legum proditio*).

159. *In Rufinum*, II, 212-219.

160. Claudien s'acharne à dénoncer l'orientalisme triomphant à Constantinople : « Quand le Hun, quand le Sarmate est aux portes, ils ne s'intéressent qu'au théâtre, ont l'habitude de dédaigner Rome et d'admirer leurs propres demeures. Que le Bosphore les engloutisse ! » *In Eutropium*, II, 338-340 ; l'armée d'Orient : « son énergie s'est brisée dans les voluptés de Byzance », *In Eutropium*, II, 409 sq. ; « Que les eunuques (allusion à Eutrope) règnent sur l'Orient qui aime être ainsi traité... », *In Eutropium*, I, 427-429.

161. *In Eutropium*, II, 133-139. A la dénonciation de cette déchéance s'oppose évidemment l'exaltation des vertus romaines qui ont gagné à Rome son Empire. (*In Rufinum*, I, 50-54) et qui font que les dieux ont choisi Rome comme perpétuel séjour (*De bello get.*, 509-510).

du poète est qu'un seul courage se mette à l'œuvre pour sauver les deux parties de l'Empire :

« unaque pro gemino desudet cardine virtus »[162].

Avec Claudien nous sommes à la veille de la chute de Rome, mais vingt ans auparavant, alors que l'Occident n'est pas encore gravement menacé, c'est quelque chose comme un schisme politique qui déjà est pressenti. La crise barbare correspond à la conscience que prend le nouvel Empire d'Orient de sa vocation propre ; elle aide à dégager un nouveau sens de la romanité.

La Romanité.

Là encore les positions sont nettes et tranchées, souvent éloquentes et passionnées : Synésios, « vieux romain, réactionnaire et xénophobe »[163], fait dériver tous les malheurs de l'Empire de l'admission des barbares sur son territoire ; les introduire dans l'armée, c'était prendre les loups pour chiens de garde ; l'Empire est comparé à « un organisme mis en présence d'éléments étrangers et rebelle à leur assimilation », donc malade : « qu'il faille exclure ces éléments étrangers des organismes comme des cités, médecins ou hommes d'État ne tiendraient pas un autre langage »[164]. Les exclure ou les réduire à la condition d'hilotes, mais non les faire participer à la romanité. A la même époque Claudien, sur le mode de l'ironie douloureuse, fait dire par Bellone à un chef barbare : « Fais-tois craindre, fais-leur du mal ; ils t'admireront, ceux (les romains d'Orient) qui te méprisaient quand tu étais loyal. Gorge-toi de dépouilles et de butin : quand tu voudras, tu seras citoyen romain ! »[165] et ces quelques vers signifient que, pour le poète latin, la vraie romanité est morte en Orient. Quand à Thémistios, c'est bien une assimilation qu'il propose dès le lendemain des combats : « Pour l'instant les coups qu'ils (les *Scythes*) nous ont portés sont encore trop récents, mais bientôt nous les prendrons pour partager avec nous le boire et le manger, pour participer avec nous à la vie des camps et aux charges publiques »[166].

Comme c'est son habitude, Thémistios conjugue les données économiques les plus réalistes et les interprétations idéologiques les plus élaborées ; ici, les facteurs démographiques et le sentiment d'une fraternité humaine. Au point de départ il y a cette constatation que la Thrace manque de paysans et que l'installation des Goths sur les terres désertées constitue un remède économique efficace.

Il est difficile de préciser dans quelle mesure les campagnes se dépeuplent

162. *In Eutropium*, II, 602.
163. P. Lemerle, *Invasions et migrations*, p. 278.
164. Synésios, *Discours sur la royauté*, 1089 d.
165. Claudien, *In Eutropium*, II, 227-229.
166. Thémistios, *Disc.* XVI, 211 d : ὁμοῦ λειτουργοῦντας. Il y a équivoque, le mot λειτουργία évoquant à la fois honneurs et charges financières. On pense au dépeuplement des curies.

en Orient au IVe siècle et les raisons exactes de cette évolution[167]. Les renseignements que nous possédons, limités surtout à l'Italie et à l'Afrique, attestent une crise déjà ancienne et très grave[168]. L'Orient fut sans doute moins touché, mais ce que dit Thémistios de la Thrace fait penser, en l'absence de données chiffrées, que la diminution des terres cultivées constituait un grand problème et, de plus, une donnée politique immédiatement compréhensible par un auditoire de l'époque. On savait que la terre était désertée ; on savait qu'il fallait trouver des paysans pour la cultiver.

L'idée de remédier à cette situation par l'installation massive de prisonniers ou de tribus barbares récemment soumises semble inspirer la politique des empereurs depuis Marc-Aurèle[169]. Il s'ensuit un thème rhétorique dont un panégyrique occidental du temps de Constance Chlore donne déjà une expression complète, à peu près telle que nous la retrouvons chez Thémistios à propos des Goths : « Le Chamave laboure pour nous ; lui qui nous a si longtemps ruinés par ses pillages, il s'occupe maintenant à nous enrichir. Le voilà vêtu en paysan qui s'épuise à travailler, fréquente nos marchés et y apporte ses bêtes pour les vendre. De grands espaces incultes dans les territoires d'Amiens, de Beauvais, de Troyes, de Langres reverdissent maintenant grâce aux barbares »[170]. Thémistios ne fait donc pas preuve d'une grande originalité dans le choix de ce thème, mais il l'exploite en l'approfondissant. Et d'abord on comprend clairement à travers les discours que le problème de la terre, en soi important, est aussi une condition de l'équilibre militaire et fiscal de l'Empire ; les Goths, nouveaux propriétaires, seront aussi de nouveaux contribuables ou, ce qui est une autre forme de service, des recrues pour l'armée[171].

D'où l'idée d'un « capital » humain à préserver et de son importance économique. Thémistios y revient souvent, dénonçant l'absurdité des massacres au nom de la simple humanité, mais faisant valoir aussi qu'il ne sert à rien de vaincre si ce n'est pas pour s'approprier ceux qu'on a vaincus[172]. Se les approprier sous quelle forme ? Même Synésios admet qu'on profite des Goths, si c'est pour en faire des hilotes ; la législation antérieure laisse planer un doute sur le statut réel des barbares installés sur des terres de

167. Sur les *agri deserti*, voir A. H. M. JONES, *Later Roman Empire*, II, p. 812-823 ; les causes de la dépopulation : *ibid.*, p. 1042-1043. En Orient au moins le déficit démographique est limité ; il n'affecte ni l'Asie mineure, ni la Syrie.

168. Pour l'Afrique : *C. Th.* XI, 28, 13. La crise est sensible dès le IIe siècle ; sans doute est-elle aggravée au IVe siècle par le déclin de l'esclavage, un des facteurs les plus importants de l'évolution économique (PIGANIOL, *Empire chrétien*, p. 276).

169. Cet empereur installe de façon massive dans les régions dépeuplées par la peste les prisonniers des campagnes danubiennes ; cette politique est poursuivie par ses successeurs jusqu'à l'époque constantinienne (RÉMONDON, *La crise de l'Empire romain*, p. 282-283).

170. *Panégyriques latins*, éd. Galletier, *Pan.* IV, du temps de Constance Chlore.

171. P. LEMERLE, *Invasions et migrations*, p. 279, parle à ce sujet d'« expérience limitée de colonat militaire ».

172. THÉMISTIOS, *Disc.* X, 131 c, 139 c-d.

en Orient au IVe siècle et les raisons exactes de cette évolution[167]. Les renseignements que nous possédons, limités surtout à l'Italie et à l'Afrique, attestent une crise déjà ancienne et très grave[168]. L'Orient fut sans doute moins touché, mais ce que dit Thémistios de la Thrace fait penser, en l'absence de données chiffrées, que la diminution des terres cultivées constituait un grand problème et, de plus, une donnée politique immédiatement compréhensible par un auditoire de l'époque. On savait que la terre était désertée ; on savait qu'il fallait trouver des paysans pour la cultiver.

L'idée de remédier à cette situation par l'installation massive de prisonniers ou de tribus barbares récemment soumises semble inspirer la politique des empereurs depuis Marc-Aurèle[169]. Il s'ensuit un thème rhétorique dont un panégyrique occidental du temps de Constance Chlore donne déjà une expression complète, à peu près telle que nous la retrouvons chez Thémistios à propos des Goths : « Le Chamave laboure pour nous ; lui qui nous a si longtemps ruinés par ses pillages, il s'occupe maintenant à nous enrichir. Le voilà vêtu en paysan qui s'épuise à travailler, fréquente nos marchés et y apporte ses bêtes pour les vendre. De grands espaces incultes dans les territoires d'Amiens, de Beauvais, de Troyes, de Langres reverdissent maintenant grâce aux barbares »[170]. Thémistios ne fait donc pas preuve d'une grande originalité dans le choix de ce thème, mais il l'exploite en l'approfondissant. Et d'abord on comprend clairement à travers les discours que le problème de la terre, en soi important, est aussi une condition de l'équilibre militaire et fiscal de l'Empire ; les Goths, nouveaux propriétaires, seront aussi de nouveaux contribuables ou, ce qui est une autre forme de service, des recrues pour l'armée[171].

D'où l'idée d'un « capital » humain à préserver et de son importance économique. Thémistios y revient souvent, dénonçant l'absurdité des massacres au nom de la simple humanité, mais faisant valoir aussi qu'il ne sert à rien de vaincre si ce n'est pas pour s'approprier ceux qu'on a vaincus[172]. Se les approprier sous quelle forme ? Même Synésios admet qu'on profite des Goths, si c'est pour en faire des hilotes ; la législation antérieure laisse planer un doute sur le statut réel des barbares installés sur des terres de

167. Sur les *agri deserti*, voir A. H. M. JONES, *Later Roman Empire*, II, p. 812-823 ; les causes de la dépopulation : *ibid.*, p. 1042-1043. En Orient au moins le déficit démographique est limité ; il n'affecte ni l'Asie mineure, ni la Syrie.

168. Pour l'Afrique : *C. Th.* XI, 28, 13. La crise est sensible dès le IIe siècle ; sans doute est-elle aggravée au IVe siècle par le déclin de l'esclavage, un des facteurs les plus importants de l'évolution économique (PIGANIOL, *Empire chrétien*, p. 276).

169. Cet empereur installe de façon massive dans les régions dépeuplées par la peste les prisonniers des campagnes danubiennes ; cette politique est poursuivie par ses successeurs jusqu'à l'époque constantinienne (RÉMONDON, *La crise de l'Empire romain*, p. 282-283).

170. *Panégyriques latins*, éd. Galletier, *Pan.* IV, du temps de Constance Chlore.

171. P. LEMERLE, *Invasions et migrations*, p. 279, parle à ce sujet d'« expérience limitée de colonat militaire ».

172. THÉMISTIOS, *Disc.* X, 131 c, 139 c-d.

l'Empire, généralement lointaines. Sont-ils tous soumis à la capitation ? Sont-ils attachés à la terre ? Quelle est la forme de cette « servitude » dont parlent nos sources ?[173]. Il faudrait pouvoir répondre pour évaluer l'originalité du *foedus* de 382 ou plutôt de l'analyse qu'en fait Thémistios, mais cette analyse est en tout cas très claire : ce que les Goths de Thrace sont appelés à devenir, ce sont des citoyens romains.

« Voyez ces Galates du Pont, dit-il dans le *Disc.* XVI, oubliant leurs torts ils (Pompée, Lucullus, Auguste et les empereurs suivants) les intégrèrent à l'Empire[174] (ἐν μέρει τῆς ἀρχῆς ἐποιήσαντο) ; et maintenant on ne pourrait plus traiter les Galates de barbares : ils sont tout à fait romains ; leur nom ancien leur est resté, mais par leur mode de vie ils sont désormais assimilés (ὁ βίος δὲ σύμφυλος ἤδη) ; ils paient les mêmes impôts que nous, servent dans l'armée au même titre que nous, sont administrés selon le même statut que les autres, sont soumis aux mêmes lois. Ainsi verrons-nous les Scythes dans peu de temps... »[175]. On ne peut mieux définir les conditions d'une assimilation. Peu après qu'une loi de Valentinien pour l'Occident a en vain insisté sur la nécessité de préserver le sang romain de tout mélange[176], le sens d'une romanité plus large se dégage en Orient du contact des barbares.

Se développent en même temps dans les *Discours*, sans qu'il faille sacrifier l'une à l'autre, une argumentation politique et une argumentation morale. Elles convergent. Le politique, commentant à sa façon la paix signée par Valens en 369, déclarait : « Et maintenant il nous reste à dénombrer non pas les cadavres de tous ceux que nous avons battus, mais les vivants ; nous n'avons pas vaincu pour ne pas pouvoir disposer de ceux que nous avons vaincus... »[177], et le moraliste poursuit en remarquant que les chasseurs n'exterminent pas le gibier, mais cherchent à préserver les races : « Ainsi, les bêtes les plus sauvages, que séparent de nous non le Danube ou le Rhin mais la nature même, nous leur ferions grâce... et une race d'hommes, si barbare qu'on puisse la dire, mais d'hommes tout de même, soumise, acceptant de se placer sous notre domination, nous n'admirerions pas celui qui la protège et l'épargne au lieu de la faire complètement disparaître ? »[178].

173. *C. Th.* XI, 52 : « quadam servitute dediti » ; les barbares installés sur le territoire de l'Empire paraissent soumis à la capitation *(tributarii)* ; le sens des expressions qui les distinguent entre eux et définissent leurs statuts *(gentiles, laeti, inquilini)* n'est pas encore clair (Rémondon, *op. cit.*, p. 283).

174. Sur l'origine de ces Galates, cf. Strabon, *Géographie*, l. XII.

175. Thémistios ; *Disc.* XVI, 211 c-d. L'idée est déjà exprimée dans le *Disc.* XI (150 a) : les barbares diffèrent entre eux, mais tous ils apportent leur concours aux romains et vivent en unité avec eux (συμφέρονται καὶ συμπνέουσι τοῖς Ῥωμαίοις).

176. *C. Th.* III, 14, 1 : cette loi, seule de son genre il est vrai, interdit sous peine de mort les unions entre romains et barbares. Valens la promulgua sans doute en 370. Bien entendu elle n'a d'autre importance que de traduire une préoccupation occidentale.

177. Thémistios, *Disc.* X, 139 c-d.

178. *Ibid.*, 139 d-140 a.

De cette idée en découle une autre : « Il me vient à l'esprit que les empereurs d'autrefois se faisaient appeler soit l'*achéen* parce qu'ils avaient dévasté la Grèce, soit le *macédonien* parce qu'ils avaient fait de la Macédoine un désert... A qui conviendrait le mieux le nom de *gothique*, à celui grâce à qui les Goths existent et sont sauvés, ou au responsable de leur disparition et de leur extermination ? »[179]. Dans tous les cas le vrai Roi doit préférer le titre de *sauveur* aux épithètes triomphales telles que γερμανικός ou περσικός qui impliquent des rivalités, la guerre, et donc un état d'opposition entre les romains et les barbares contraire au *nouvel* esprit de domination universelle et de philanthropie[180].

La solidarité humaine est sans doute le thème moral le plus fortement exprimé des *Discours;* s'il n'est pas neuf[180 bis], il n'est pas pour autant conventionnel, et la manière dont Thémistios le situe dans un contexte politique précis lui confère plus de portée. Prenant pour point de départ les sentiments fraternels qui unissent Valens à Valentinien, Thémistios poursuit : « L'amour fraternel est signe de l'amour des hommes (φιλανθρωπία) ; le premier élément de la bienveillance à l'égard de tous les hommes, c'est notre bienveillance envers ceux de notre famille et de notre sang. La nature, qui fait plus de cas de l'homme que des autres êtres vivants, s'y prend de loin pour nous lier à l'ensemble de notre race ; nos proches et notre foyer ne sont que préambules : à l'amour de ses frères succède l'amour de sa maison, à l'amour de sa maison l'amour de la patrie, à l'amour de la patrie l'amour des hommes. Il n'est pas possible, une fois engagé au seuil de la nature de ne pas la suivre aussi à l'intérieur. »

« Qu'ai-je besoin d'entrer dans les détails pour montrer que ceux qui aiment leurs frères aiment nécessairement tous les hommes ? Venez ici, Bienheureux, reconnaissez le père véritable, sa nombreuse descendance, toute la foule des frères !... tous ceux en qui se trouve le caractère paternel, communauté de raison et conformation du corps propre à l'expression[181], ils sont tous de même origine, nos frères, frères entre eux... Un simple

179. *Ibid.*, 140 a-c.

180. Ce caractère de nouveauté, sur lequel nous insisterons plus loin, est bien rendu ici par l'évocation des empereurs d'autrefois, auxquels est opposé Valens ou plutôt l'esprit nouveau. Il est à noter qu'un empereur comme Justinien, avec son goût de la titulature triomphale, se rattache à l'« ancienne » tradition romaine que désapprouvent les *Discours*. Les idées de Thémistios à ce sujet ne datent pas de la crise barbare proprement dite : on les trouve dans le *Disc.* VI (à Valentinien et Valens, de 374) 79 d-80 a, qui invite les nouveaux empereurs à préférer le titre de Sauveur à ceux de περσικός et γερμανικός, ,allusion à notre avis dirigée contre la politique de Julien.

180 *bis*. Déjà au IIe siècle, Aelius Aristide soulignait dans son discours *A Rome* que la citoyenneté romaine avait réussi à unifier l'Orient, jusque-là si divisé (XXVI, éd. Keil, 29-30), à inspirer le sentiment d'une solidarité entre les hommes d'un même monde (*ibid.*, 59-65), et de fraternité humaine (*ibid.*, 100).

181. La phrase grecque joue sur le double sens de λόγος, raison et expression (*Disc.* VI, 77 a).

morceau de l'épaule fait d'ivoire suffirait aux Pélopides à prouver leur parenté, et notre corps tout entier ne suffira pas à montrer que nous avons tous le même père et le même créateur (σπορεὺς καὶ ἀρχηγέτης) ? Et encore, combien la parenté et la similitude selon l'âme sont plus évidentes que celles du corps, quand cette âme est restée dans son état de nature... Nous nous nourrissons au même sein, nous possédons en commun les biens paternels : la terre, la mer, l'air, l'eau et aussi les plantes et les bêtes ; pour une part nous les avons divisés entre nous, mais pour une part ce sont encore des possessions indivises. En bref : seuls des créatures sur la terre nous avons le sentiment, plus ou moins confusément ou clairement, d'un père commun. Même si dans l'immédiat nous sommes séparés les uns des autres, tous pourtant nous nous appuyons sur lui »[182]. L'évidence morale devient un impératif politique : « Les rois qui ne font pas mentir leur nom de roi, lorsqu'ils s'aperçoivent que les barbares s'agitent, n'ont pas pour tâche de supprimer complètement et d'extirper ce qui est un des éléments composant la nature humaine[183], mais, après avoir abattu leur arrogance, de les sauver ensuite et de les protéger en pensant qu'ils font désormais partie de l'Empire[184]. C'est ainsi : celui qui s'acharne sauvagement contre les barbares révoltés, fait qu'il est le roi des seuls romains ; celui au contraire qui les domine mais les épargne, montre qu'il a conscience d'être le roi de tous les hommes et particulièrement de ceux qu'il a conservés et sauvés alors qu'il pouvait les exterminer »[185]. La suite du même discours, écrit au lendemain du traité de 369, c'est-à-dire — comme nous l'avons vu — pour prêcher une politique nouvelle et non pour interpréter en termes rhétoriques la politique impériale, insiste sur la notion d'un Zeus père de tous les hommes, barbares ou romains[186]. L'idée est proche de certains passages d'Eusèbe de Césarée insistant sur l'œcuménisme chrétien et affirmant que le Verbe est descendu sur terre aussi bien pour les barbares que pour les hellènes[187], mais ne se retrouve guère dans les auteurs chrétiens contemporains de la crise barbare, et surtout pas dans Ambroise de Milan qui tend à dénier aux Goths toute humanité[188]. Enfin, l'empereur est invité à suivre l'exemple de Zeus, son modèle, l'origine de toute royauté, et à se montrer véritablement philanthrope ; Cyrus était un faux roi, qui ne peut être appelé que φιλοπέρσης ; Alexandre de même, le φιλομακέδων ; Auguste aussi, qui ne fut que

182. Thémistios, *Disc.* VI, 76 c-77 c.
183. Τὸ συμπλήρωμα τῆς φύσεως τῆς ἀνθρωπίνης (*Disc.* X, 131 d).
184. Ὡς τῆς ἀρχῆς μοῖραν γεγενημένους *(ibid.)*.
185. Thémistios, *Disc.* X, 131 c-132 a.
186. *Ibid.*, 132 b.
187. Eusèbe, *Laud. Const.*, IV, 34-35 (éd. Heikel, p. 202) : le Logos est venu pour tous, hellènes et barbares.
188. Ambroise, *De officiis*, II, 15, 71 (*PL*, 16, col. 121 c). La position de Grégoire de Nazianze est beaucoup plus nuancée (cf. Pavan, *La politica gotica*, p. 79). De même celle de Jean Chrysostome (cf. Puech, *S. Jean Chrysostome*, p. 286, 309 ; Vance, *Beiträge zur byzantinischen Kulturgeschichte aus den Schriften des J. Chrys.*, Iéna, 1907, p. 18.

φιλορώμαιος ; « n'est philanthrope et roi tout court que le souverain qui ne considère absolument aucun homme comme étranger à sa sollicitude (πρόνοια) »[189]. Nous avons là, à sa naissance, une définition de l'impérialisme byzantin ; on y trouve intimement mêlés le point de départ de grandes ambitions et le masque de graves démissions.

A ce langage de Thémistios s'oppose au IVe siècle un autre langage, celui du patriotisme romain tel qu'il s'exprime avec une vigueur surprenante dans l'histoire vraie ou légendaire de Julien, restaurateur de la *res publica* d'autrefois et de ses vertus combattantes[190] ; ce patriotisme auquel se réduit en dernière analyse le sentiment que pouvaient avoir Ammien Marcellin ou Libanios de la romanité. L'invasion barbare, qui menace puis ruine la Grèce, renforce le sentiment d'une solidarité entre les deux *partes* chez ceux, précisément, qui ont cherché à préserver l'hellénisme d'une trop profonde contamination romaine : l'*Histoire* d'Eunape, dont le péril barbare est un thème central, identifie le salut de l'hellénisme avec la défense des frontières de l'Empire ; de ses frontières, et aussi de ses institutions traditionnelles, qui sont les garants les plus sûrs de la résistance extérieure[191]. Cette romanité, chez Libanios ou Eunape, renvoie à Rome, tandis que chez Thémistios elle renvoie désormais à Constantinople.

Reprenons le schéma de Thémistios : unis par leur commune nature d'hommes, barbares et romains s'opposent comme le désordre s'oppose à l'ordre, la peur à la confiance, la désobéissance à l'obéissance[192]. Les barbares sont comme l'envers de la romanité. La romanité est cette vertu civilisante qui « rend beau le barbare, doux le Gète, pacifique le Perse », qui « fait de l'arménien un romain et de l'ibère un hellène, du nomade un sédentaire »[193]. Les barbares sont comme les passions de l'âme dans la théorie platonicienne ! il faut les dominer, mais « il n'est ni possible ni souhaitable de les supprimer, elles que la nature a disséminées dans l'âme pour qu'elles y soient utiles »[194] ; la raison ne peut se définir que par la direction qu'elle impose aux passions, qui sont les forces vives de l'âme, de même la romanité n'existe que par l'assimilation des barbares, qui sont le ferment de l'Empire, dans une certaine forme de civilisation. Et pour définir cette civilisation, les *Discours* ne font pas seulement référence à des valeurs spirituelles ; ce qui est commun aux hommes, selon Thémistios, et fonde

189. Thémistios, *Disc.* X, 132 b-c.

190. Bonne analyse de ce sens de la romanité dans E. Demougeot, *De l'unité à la division*, p. 34.

191. Le dessein général de l'*Histoire* d'Eunape, telle qu'elle nous est parvenue, suggère une étroite liaison entre le destin de la romanité et le péril barbare ; pas de doute, en tout cas, que pour Eunape l'« effondrement » de l'Empire sous Théodose Ier et ses successeurs soit la conséquence directe des invasions (*frag.* 48, 62) ; la politique de défense des frontières est la seule armature de son histoire « romaine ».

192. Thémistios, *Disc.* XV, 197 b.

193. Thémistios, *Disc.* XIII, 166 c.

194. Thémistios, *Disc.* X, 131 c.

la romanité, c'est leur « soif de bonheur »[195], d'un bonheur très matériel que Thémistios exprime volontiers par le mot ῥᾳστώνη qui signifie facilité d'existence[196] ; et à son tour ce mot attire souvent dans les *Discours* une image, celle de l'Empire en paix, où les routes sont ouvertes au commerce et où l'activité économique se développe sans entrave[197]

L'œuvre de Thémistios ne nous conduit pas beaucoup plus loin dans l'analyse ; mais elle nous donne une clé. Elle nous invite à faire coïncider le langage d'une confrontation politique avec l'expression de conflits d'intérêts et de problèmes économiques ou sociaux. Faute de renseignements très précis, le joint n'est pas toujours facile à trouver, mais la dualité idéologique clarifie sans doute le tableau d'ensemble du IVe siècle. Ainsi, dans l'étude de l'économie de l'Empire oriental pendant cette période, ce qui frappe et déconcerte est bien la permanence de deux mouvements inverses qui se développent concurremment jusqu'au règne de Théodose : l'un conduisant à une économie ouverte, l'autre, pour la même époque, à une économie fermée. A l'exaltation par Thémistios des réseaux routiers et du grand commerce, correspond le sentiment très vif chez Libanios d'un resserrement de l'économie locale autour des centres provinciaux[198] ; plus généralement on peut opposer le tableau d'une activité en pleine expansion que présente l'*Expositio totius mundi* (rédigée sous Constance), et les conseils que donne Palladius, pour l'Occident il est vrai, créant les conditions d'une économie autarcique de type domanial[199]. La monnaie, autant que nous puissions le conclure de quelques indices, est alternativement abondante et rare, sous l'effet de deux politiques. une politique monétaire nouvelle, dite « constantinienne » (et qui l'emporte avec Théodose), caractérisée par l'abondance

195. Thémistios, *Disc.* XIII, 174 d. « Tous les hommes ont soif de bonheur », les contenter est le travail des rois.

196. Thémistios, *Disc.* VI, 78 d ; XVI, 212 b.

197. Thémistios, *Disc.* XIII, 176 c : « les barbares sont plus nombreux aujourd'hui à traverser le Rhin pour commercer (correction probable) avec nous qu'autrefois pour nous piller » ; surtout *Disc.* XVI, 212 a-b et XXXIV chap. XXIV qui en est la reprise littérale : Hermès et son caducée l'emportent toujours sur Arès et ses armes. Trois adverbes sont souvent associés par Thémistios et traduisent l'enchaînement de ses idées : εἰρηνικῶς (idée de paix), ἡμέρως (idée très générale de civilisation) et φιλανθρώπως (idée de fraternité) : *Disc.* VI, 78 c. Là encore nous retrouvons l'inspiration du discours *A Rome* d'Aelius Aristide : aujourd'hui, grâce à l'Empire romain, il est possible à un barbare ou à un Grec de circuler comme bon lui semble, comme s'il passait d'une patrie dans une autre patrie : il n'y a plus rien qui fasse obstacle aux déplacements : les romains ont rendu toute la terre carrossable (XXVI, éd. Keil, 100-101).

198. Libanios, *Antiochikos*, 230, parle des bourgades entourant Antioche qui échangent leurs produits à l'occasion de foires locales, « plus heureuses de loin que celles qui s'adonnent au commerce maritime ».

199. Palladius, *Agricultura*, recommande au propriétaire d'un domaine de recruter des ouvriers de toutes spécialités (charpentiers, tonneliers, métallurgistes, briquetiers), afin de ne laisser aux paysans aucun prétexte à se rendre à la ville (cf. notamment, I, 6) ; voir Piganiol, *Empire chrétien*, p. 280, 300-301). Sur le développement du commerce maritime sous Valens, voir *C. Th.* XIII, 5, 14.

de l'or et par l'inflation, une autre politique qui s'attache au souvenir de Julien et qui, limitant l'émission de l'or, fixant les prix or, vise à la déflation avec toutes ses conséquences économiques[200]. Sans doute le tableau serait-il double aussi si l'on cherchait à dégager les grandes lignes de l'évolution sociale : attachement de plus en plus oppressif du paysan à la terre, développement impressionnant des métiers et du travail libre dans les centres[201]. Du point de vue économique aussi l'Empire romain d'Orient a deux histoires au IVe siècle, une qui paraît lui être encore commune avec l'Empire occidental, l'autre qui lui est propre et repose en partie sur les conditions nouvelles créées par l'existence d'une « seconde Rome ».

L'idéal de civilisation que Thémistios résume dans le mot ῥᾳστώνη, les écrivains « anticonstantiniens » le stigmatisent sous le nom de τρυφή, bien-être honteux de volupté amollissante, qui devient dans leurs œuvres comme l'indicatif de Constantinople et le vice dominant de Constantin, Constance et Théodose[202]. La dénonciation morale correspond à la dénonciation politique d'une dissidence orientale et d'un renoncement à la romanité traditionnelle. Beaucoup de sources nous assurent qu'avec Andrinople ou le *foedus* de 382 un Empire meurt[203], Thémistios nous avertit qu'un autre naît.

200. PIGANIOL (*Empire chrétien*, p. 294-298) conclut que l'économie monétaire ne se détériore pas gravement avant la fin du siècle, et que la frappe de l'or et de l'argent paraît très irrégulière. A propos d'une étude de J. GUEY (« Trésors de monnaies romaines en Europe orientale », *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 67, 1955, p. 189-216), V. Laurent estime que le IVe siècle est le siècle du cuivre, mais qu'à la fin du siècle, c'est-à-dire à peu près sous le règne de Théodose, s'opère une révolution : le cuivre tend à disparaître complètement au profit de la monnaie d'or qui représente 97,59 % des trouvailles pour cette période (*BZ*, 49, 1956, p. 238). On est tenté d'en tirer la conclusion qu'une période d'économie fermée (le monnayage or sert à la thésaurisation) a succédé à une période d'économie ouverte (le cuivre est une monnaie d'échange), mais les renseignements fournis par les trouvailles sont trop localisés pour autoriser la précision, et surtout la monnaie d'or est celle de la thésaurisation mais aussi du grand commerce ; il n'y a pas contradiction entre une économie de plus en plus fermée au niveau local et de plus en plus ouverte au niveau des grands échanges. Se retrouverait ainsi sur le plan économique l'opposition capitale-provinces qui devient à la fin du IVe siècle une des caractéristiques de l'Orient romain. Sur la politique financière de Constantin et de Julien, voir MAZZARINO, *Aspetti sociali*, p. 117.

201. Cf. la Loi de Constantin qui accorde aux gens de métiers une exemption de corvées pour qu'ils puissent se perfectionner dans leur art (*C. Th.* XIII, 4, 2) ; les métiers cités sont étonnamment nombreux. Il est vrai que, pour des raisons économiques, certains de ces ouvriers libres sont groupés en collèges et héréditairement attachés à leur métier (boulangers, naviculaires...), mais il y a loin de cette contrainte étatique à l'assujettissement des paysans.

202. Chez Zosime, notamment, le mot cherche à la fois à rendre compte du trop grand raffinement de la cour impériale à Constantinople et d'une politique trop peu ferme en face du péril barbare (II, 32, à propos de Constantin ; IV, 41, à propos de Théodose).

203. Ou au moins dégénère (Ammien Marcellin, Eunape, Zosime : textes déjà cités) ; RUFIN, *Histoire ecclésiastique*, XI, 13 : « quae pugna initium mali romano imperio tunc et deinceps fuit » ; parmi les historiens modernes, Piganiol (*Empire chrétien*, p. 214) : « Non sans raison, la date de ce traité honteux est parfois considérée comme marquant la fin de l'Empire romain ».

CHAPITRE III

NOUVELLES DÉFINITIONS DU POUVOIR IMPÉRIAL

L'ÉVOLUTION DES INSTITUTIONS

Comment définir sur le plan intérieur cet Empire nouveau ? Là encore les sources se contredisent et les opinions s'affrontent, les unes déplorant au nom des « traditions », les autres justifiant au regard de ces mêmes traditions une évolution politique que toutes constatent. Une idée générale se dégage de certains textes, de l'œuvre d'Ammien Marcellin par exemple, que l'historien est tenté de reprendre à son compte pour caractériser le IVe siècle : d'Auguste à Dioclétien la république romaine se serait insensiblement transformée en une monarchie hellénistique déguisée ; l'Empire constantinien — oriental et théocratique — constituerait l'aboutissement de cette évolution[1]. Ce qu'il y a de plus remarquable dans ce schéma traditionnel, c'est qu'il exprime l'opinion d'une partie de nos sources ; pour cette raison il doit être minutieusement analysé. Sa transcription suppose d'abord une critique de la notion équivoque d'« influences orientales »[2].

A elles seules ces influences n'expliquent pas les mutations du pouvoir romain au IVe siècle. Elles n'agissent pas alors comme un facteur nouveau, mais s'exercent en fait depuis que Rome est en contact avec l'Orient ; elles président à la naissance de l'Empire. Inversement elles ne retirent rien de sa romanité à cet Empire, alors même qu'il est devenu l'Empire d'Orient. En somme, la pensée politique d'un Scipion est déjà « orientale », le pouvoir d'un Constantin demeure purement « romain » ; il n'y a là ni paradoxe, ni contradiction. Le diadème, la prosternation, les eunuques, en général le style de la nouvelle cour impériale, inspirent aux vrais « romains » une indi-

1. Cf. DVORNIK, *Julian's reactionary ideas*, p. 71-72 ; *Early Christian and Byzantine political Philosophy*, p. 659-672.
2. Voir là-dessus les réflexions de G. OSTROGORSKY, *Histoire de l'État byzantin*, Paris, 1956, p. 57 et n. 3.

gnation qui est restée chez Ammien Marcellin[3] ce qu'elle était pour Caton : un thème moral ou un jugement politique énoncé à propos du pouvoir romain, nullement une appréciation sur la nature plus ou moins romaine de ce pouvoir. Une liaison étroite existe entre le pouvoir impérial et l'idée romaine, dont la permanence est sans doute une des principales caractéristiques du IVe siècle et de toute la période protobyzantine ; nous en avons relevé certaines formes et certaines conséquences : le latin est le « langage du pouvoir »[4], obligatoire dans l'expression des actes administratifs ou juridiques les plus minimes[5]. Le déplacement du centre de gravité de l'Empire vers l'Orient[6], dont nous avons vu qu'il modifiait la notion de romanité et révélait la vocation universelle de l'Empire oriental, n'a pas d'abord le même effet de renouvellement sur les institutions. Rome passe en Orient avec son système politique pour longtemps intact et une abondante imagerie impériale qu'on s'étonne de trouver si traditionnelle et si romaine avec des traces si évidentes d'influence hellénistique[7].

Les problèmes de l'expression artistique rejoignent ceux de la pensée politique ; les œuvres de théorie ou de controverse qui, de Constantin à Justinien, tentent de décrire les institutions impériales de l'Orient et d'en dégager le sens, rencontrent toutes cette difficulté : transcrire une réalité politique romaine (et dont l'évolution ne peut être conçue que comme romaine) dans le langage d'une tradition orientale, composite mais surtout grecque et bientôt chrétienne. L'« orientalisation » de l'Empire, c'est d'abord ce problème de transcription avec tous ses développements idéologiques. Les diverses directions, les oppositions sont celles que nous avons déjà mises en lumière ; Thémistios une fois encore est engagé au cœur du débat.

Deux interprétations du pouvoir impérial.

E. Stein estimait que, de Constantin à Théodose Ier, l'Empire oriental avait peu innové dans le domaine institutionnel, et que l'esprit nouveau s'était plutôt manifesté par un besoin de transformer en système ce qui était né au cours des siècles sans plan établi[8], c'est-à-dire de donner une ou des interprétations idéologiques d'une réalité politique à peu près inchangée.

3. Ammien Marcellin, XIV, 6 (dissolution et turpitudes des temps modernes) ; XVIII, 5, 4 (Ursicin, le « vrai romain », est accusé par la « tourbe du palais » et surtout par les eunuques) ; XXII, 4 (Julien réforme le palais).
4. Voir plus haut, p. 72 les références à Thémistios et à Libanios.
5. C'est seulement une loi d'Arcadius du 9 janvier 397 qui autorise les juges de province à rendre leur jugement en grec ; il faut attendre la loi de Théodose II du 12 septembre 439 pour que l'usage officiel du grec soit reconnu et admis à parité avec le latin.
6. L'expression est de Stein, *Bas-Empire*, I, p. 1.
7. Sur l'art de cette période, particulièrement l'art officiel : A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, notamment p. 81, 128-129, 152-162.
8. Stein, *Bas-Empire*, I, p. 2.

Il faut partir de cette étonnante continuité des principes et des traditions pour étudier le pouvoir impérial au IVe siècle et pour comprendre son évolution pendant les premiers siècles de l'histoire byzantine[9].

Si l'on cherche à définir ce pouvoir tel qu'il s'exerce au temps d'Auguste, on y trouve implicitement contenues les équivoques qui sont la matière de conflits politiques sous les règnes de Constance II, de Julien, de Théodose Ier. Sous l'Empire, le peuple romain garde en principe tous ses droits de souveraineté ; il les exerce par l'intermédiaire de l'empereur. Mais cet empereur, qui tient théoriquement tout son pouvoir de la volonté populaire, est en même temps l'objet d'honneurs divins et d'un culte qui lui confèrent ou traduisent une autorité d'un autre ordre[10]. Du point de vue du droit public, le pouvoir impérial d'Auguste ou des Antonins est avant tout la réunion dans une seule main des attributions de plusieurs *magistrats* de la république romaine[11] ; du point de vue constitutionnel, l'empereur est l'*interprète* de la souveraineté populaire ; du point de vue politique, il est essentiellement un pouvoir d'*exception* fondé sur un choix *providentiel*, légitimé par l'acclamation de l'armée et la cooptation du sénat. On remarque que ces définitions assez imprécises et surtout contradictoires laissent la porte ouverte à de multiples interprétations : l'hérédité de la dignité impériale et son caractère irrévocable ne sont, notamment, ni reconnus ni exclus. Dans un cadre juridique très large, ou plutôt hors de tout cadre juridique, les notions contraires de *principat* et de *dominat*, que l'on considère trop exclusivement comme le sens d'une évolution historique, sont associées dès la fondation du pouvoir impérial et constituent son dynamisme politique[12].

A l'époque constantinienne les choses n'ont guère changé ; plus tard encore, Théodose Ier n'a pas beaucoup plus de pouvoirs que n'en avait Hadrien, et surtout la fonction impériale évolue selon les mêmes principes[13]. Quatre siècles d'histoire et l'« orientalisation » de l'Empire n'ont pas encore imposé le principe d'un pouvoir impérial héréditaire : Thémistios trouve autant d'arguments pour exalter la dynastie constantinienne et les droits du sang que pour justifier l'accession au trône d'empereurs qui ont pour seule recommandation « la vertu et le mérite »[14]. L'avènement de Jovien, si peu glorieux, est présenté dans le *Disc.* V, en dépit de la vérité historique mais en accord parfait avec les traditions, comme la concordance d'une

9. Pour une telle étude on doit consulter : TREITINGER, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee;* STRAUB, *Vom Herrscherideal;* HUNGER, *Prooimion;* W. ENSSLIN, « Der Kaiser in der Spätantike », *Histor. Zeitschr.*, 177, 1954, p. 449-468 ; J. KARAYANNOPULOS, « Die frühbyzantinische Kaiser », *BZ*, 49, 1956, p. 369-384. L'évolution du pouvoir impérial sous Dioclétien est étudiée par W. SESTON, *Dioclétien et la Tétrarchie,* Paris, 1946, p. 193-210.

10. Cf. STEIN, *Bas-Empire,* I, p. 34-35.

11. *Ibid.*, p. 36.

12. *Ibid.*, p. 1.

13. C'est ce que fait ressortir particulièrement l'article de Karayannopulos cité plus haut.

14. Voir plus haut, chap. I, p. 65-68 et 78.

désignation divine, de la volonté de l'armée et du *consensus* de tout l'Empire[15]. Les sources juridiques ou historiques soulignent toujours l'ambivalence des origines du pouvoir impérial : Constance soumet à l'acclamation de l'armée la désignation de Julien, en même temps que celle-ci apparaît comme un choix surnaturel[16] ; Julien lui-même pousse l'équivoque jusqu'à la contradiction, justifiant sa révolte par une intervention divine et prétendant ensuite fonder son autorité sur le seul principe de la souveraineté populaire[17]. Les ve et vi^e^ siècles offrent des exemples tout aussi éloquents ; tantôt, comme pour Marcien ou Léon Ier, c'est le choix de Dieu qui est sanctionné par le peuple[18], tantôt, comme pour Majorien ou Anastase c'est le choix populaire qui est sanctionné par Dieu[19]. On aurait tort de chercher dans ces variations, dues souvent aux circonstances et à la nature particulière des documents[20], la marque d'une évolution ou d'options politiques ; c'est l'ambiguïté commune qui importe. Jean Lydos, dans son histoire des institutions romaines, conçoit sans peine l'unité de l'Empire d'Auguste à Justinien et pour rendre compte de son évolution avant comme après Dioclétien et Constantin, utilise les mêmes critères, les mêmes références[21]. Son analyse du pouvoir impérial comme d'une synthèse originale et d'un équilibre instable entre la « royauté » et la « tyrannie » recouvre assez bien l'opposition empereur-*princeps* et empereur-*dominus* que nous avons perçue à l'origine de l'Empire[22]. Le règne de Justinien ne constitue

15. Thémistios, *Disc.* V, 64 b ; 65 b-66 c.

16. Ammien Marcellin, XV, 8, 8 et 9 ; Ensslin, *Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden* (Sitzungber. d. Bayer. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Abt., 1943, 6) p. 61 ; Karayannopulos, *art. cit.*, p. 375.

17. Julien, *Lettre au sénat d'Athènes*, 275 b-277 a ; *ep.* 28 (à Julien son oncle) ; et d'autre part *Éloge de Constance* 45 d ; *Épître à Thémistios*, 266 c-267 a ; Ammien Marcellin, XXIII, 5, 2. L'équivoque est très apparente dans le discours que Julien adresse aux soldats à Paris (XX, 5, 3 et 4). De même à propos de Valentinien : Ammien Marcellin, XXVI, 1, 3 et 5.

18. Marcien écrit au pape Léon : εἰς τοῦτο τὸ μέγιστον βασιλεῖον ἤλθομεν Θεοῦ προνοίᾳ καὶ ἐπιλογῇ τῆς ὑπερφυοῦς συγκλήτου καὶ παντὸς τοῦ στρατοῦ. (Mansi, VI, 93 ; cité par Karayannopulos, *art. cit.*, p. 376) ; pour Léon I, cf. Constantin Porphyrogénète, *De ceremoniis*, I, Bonn, p. 411 : ὁ Θεὸς ὁ παντοδύναμος καὶ ἡ κρίσις ἡ ὑμετέρα (...) αὐτοκράτορά με (...) ἐξελέξατο.

19. Majorien, novelle au sénat, citée par Karayannopulos, *art. cit.*, p. 376 : « Imperatorem me factum, patres conscripti, vestrae electionis arbitrio et fortissimi exercitus ordinatione cognoscite. Adsit aestimationi omnium propitia divinitas ». Anastase (d'après Constantin Porphyrogénète, *De ceremoniis* I, Bonn, p. 424 ; cité par Karayannopulos, *ibid.*, p. 376-377) : τῆς ἐνδοξοτάτης συγκλήτου ἡ ἐκλογὴ καὶ τῶν δυνατῶν στρατοπέδων τοῦ τε καθοσιωμένου λαοῦ ἡ συναίνεσις πρὸς τὸ ἀναδέξασθαι τῆς βασιλείας τῶν Ῥωμαίων τὴν φροντίδα, προηγουμένως τῆς ἐπιεικείας τῆς θείας Τριάδος, προεχώρησεν...

20. Selon, par exemple, qu'ils sont adressés au sénat, au pape, à l'armée.

21. Pour les transformations profondes, Jean Lydos (*De magistratibus*, II, 6 ; II, 13) remonte jusqu'à César et Auguste. Il suggère que Dioclétien introduisit des usages et des conceptions nouvelles (*ibid.* I, 4), mais il veut surtout montrer que les traditions se perpétuent jusqu'à Justinien, comparé à Titus (*ibid.*, II, 28-29).

22. Jean Lydos (*De magistratibus*, I, 3-6) fait un exposé théorique des principales notions politiques ; il n'est pas original, emprunte beaucoup d'idées et même

pas le terme d'une évolution qui ne laisserait plus au pouvoir impérial que son origine providentielle et divine, il est au contraire l'épanouissement extrême de l'ambivalence romaine : jamais le pouvoir impérial n'a été plus officiellement rattaché à un choix de Dieu, jamais il ne s'est plus explicitement référé à la souveraineté populaire ou à son équivalent, la suprématie des lois[23].

Si on ne relève, tout au long du IVe siècle, que d'assez petites variations dans la conception, l'exercice et la définition juridique du pouvoir impérial, on remarque aussi une liberté de plus en plus grande de son interprétation idéologique.

Il y a là d'abord un fait de langue et de tradition dont Lydos, pour le VIe siècle, nous a fourni plus haut un exemple : les mots grecs qu'il utilise pour caractériser les réalités politiques romaines sont eux-mêmes porteurs d'un sens original, de tout un héritage de traditions ; la dialectique du roi et du tyran rejoint, mais aussi enrichit, celle du *princeps-dominus.* Au temps de Thémistios et dans l'œuvre même du philosophe, ce lieu commun de la rhétorique grecque connaît une grande faveur[24] ; il est en quelque sorte réactivé par l'actualité politique. Presque toutes les notions romaines sur lesquelles reposent les principes du pouvoir impérial reçoivent ainsi une transcription orientale qui les gonfle d'une signification élargie et inversement tire d'elles une portée plus actuelle ou une résonnance polémique toute neuve. Ainsi dans le vocabulaire de Libanios la *liturgie* devient le doublet grec de la *magistrature* romaine et la *politeia* évoque souvent une sorte de légalité républicaine[25]. Les idées de prédestination, de pouvoir universel, d'origine divine de l'institution impériale retrouvent en Orient leur contexte

de formules à SYNÉSIOS (*Discours sur la royauté,* 61), mais reste très intéressant par sa tentative maladroite pour dégager de concepts politiques grecs la nature originale du pouvoir impérial romain. Le « roi » est élu, il est le gardien des lois et le père de la cité ; le « tyran » prend sa seule volonté pour loi (I, 3) ; l'*imperator* ou *autocrator* n'est ni un roi ni un tyran, sa définition est plus historique que rationnelle (I, 4).

23. Nous ne partageons pas, sur ce point l'opinion de KARAYANNOPULOS (*art. cit.,* p. 383). Il est vrai que les *prooimia* des novelles de Justinien insistent souvent sur l'origine divine du pouvoir impérial (*Novelles* 8, 72, 77, 80, 81, 85, 86...), mais par ailleurs l'empereur se dit « alligatum legibus », tenu par les lois (*C. J.,* I, 14, 4) et, citant Ulpien, il déclare : « Quod principi placuit legis habet vigorem, utpote cum lege regia, quae de imperio ejus lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat » (*Inst.* I, 2, 6 ; *Dig.* I, 4, 1). Sur la conception du pouvoir impérial sous Justinien, on consultera B. RUBIN, *Das Zeitalter Justinians,* Berlin, 1960, I, p. 122 sq.

24. THÉMISTIOS, *Disc.* I, 6 a, 8 c, 11 b-c ; II, 35 c-d, etc. ; sur le même thème dans l'œuvre de Libanios, cf. P. PETIT, *Libanius et la vie municipale,* p. 282 et n. 4 et 5. De la même époque datent sans doute les Lettres du pseudo-Phalaris (cf. LENSCHAU *RE,* XIX, col. 1652 *s. v.:* Phalaris) dans lesquelles le tyran proclame qu'il n'est pas soumis aux lois.

25. LIBANIOS, *Or.* L, 19 (la *politeia* des romains) ; XXXIII, 15 (l'ἀρχὴ ἔννομος des gouverneurs) ; XII, 38 (la *leitourgia* impériale de Julien).

hellénistique[26] ; ce n'est pas là une entière nouveauté, mais le langage rhétorique que Dion Chrysostome tenait à Trajan pour l'illustration de son règne est devenu, avec les mêmes mots, le langage politique que Thémistios adresse à Constance pour la justification de son autorité. Enfin les écrivains chrétiens, et particulièrement Eusèbe, en reprenant le thème de l'empereur *intermédiaire* entre les hommes et Dieu, ou la notion de choix providentiel, transforment en système idéologique ce qui était une composante historique[27].

Ces traditions différentes amplifient, mais ne dénaturent pas le débat. Elles s'ordonnent selon les termes du problème romain, transformant seulement les équivoques en définitions opposées et les ambivalences en polémiques. Par une sorte d'illusion historique propre au IVe siècle, les principes contradictoires réunis dans la définition du pouvoir impérial deviennent les personnages confrontés de Julien empereur-*princeps* et de Constantin empereur-*dominus*.

Si l'on ne cherche pas à retrouver dans la réalité historique de l'un et l'autre règne la justification de cette opposition, et si l'on prend garde de rester uniquement sur le plan de l'interprétation idéologique, les positions ne manquent pas de cohérence. Julien refuse le titre de *dominus*, il multiplie les références aux « veteres leges » et propose l'image idéale d'un souverain (remarquons avec amusement qu'il s'agit de Constance) qui se comporte « avec le peuple et les magistrats comme un citoyen soumis aux lois et non comme un roi supérieur à elles »[28]. Libanios traduit par *leitourgia* ou *prostasia* cette ἀρχὴ ἔννομος dans laquelle Ammien Marcellin distingue la *potestas* romaine opposée à la *licentia* despotique[29]. On a conclu que Julien revenait au régime du principat, mais une telle interprétation ne peut se fonder ni sur le gouvernement effectif de Julien, au cours duquel le pouvoir impérial ne connut guère de limites, ni sur les principes attachés au nom de Julien qui sont beaucoup plus radicaux que le compromis établi par Auguste ou par les Antonins entre la légalité républicaine et l'idée de souveraineté providentielle ; l'*Épître à Thémistios* récuse l'idée que le Roi soit d'une essence supérieure et qu'il ait véritablement le droit de commander à la foule de ses égaux, que la royauté soit une institution divine ou un droit héréditaire[30]. Ces idées, largement développées dans le mythe de Julien, vont au bout d'une cohérence qui serait, nous l'avons vu, la fin de l'Empire. Autant dire qu'elles sont politiquement absurdes et forment seulement le revers d'une médaille dont les principes « constantiniens » seraient l'avers.

26. Voir plus haut, p. 85 sq.

27. Ces idées sont développées particulièrement dans le *De laudibus Constantini* (= Τριακονταετηρικός) d'Eusèbe sur lequel nous revenons plus bas. Elles font déjà partie de l'idéologie officielle au temps de Dioclétien, cf. W. Seston, *op. cit.*, p. 229-230.

28. Julien, *Éloge de Constance*, I, 45 d. Voir plus haut, p. 72-74.

29. Libanios, *Or.* XII, 35 et 38 ; Ammien Marcellin, XIX, 12, 18 ; XXIII, 5, 2. Cf. P. Petit, *Libanius et la vie municipale*, p. 282 ; Straub, *Vom Herrscherideal*, p. 187-190 ; Gützwiller, *Neujahrsrede*, p. 125-126.

30. Julien, *Épître à Thémistios*, 261 b-d. Cf. Libanios, XVIII, 181.

Si l'on examine à leur tour ces principes, on s'aperçoit qu'ils sont eux-mêmes une interprétation hellénistique, puis chrétienne, du *dominat* romain. Tel qu'Eusèbe l'envisage, le pouvoir de Constantin est formé à l'image de la toute puissance divine dont il est un reflet[31] ; au lieu de la souveraineté populaire s'exerçant par l'intermédiaire de l'empereur nous trouvons l'enseignement divin rayonnant sur toute la terre grâce au pouvoir spirituel dont l'empereur est investi pour le salut commun des hommes[32]. Toute cette imagerie se trouvait déjà chez Dion ; elle garde dans l'œuvre de Thémistios une place très apparente sinon très importante. On ne peut pas dire que sous cet aspect caricatural elle définisse vraiment une forme possible ou une situation réelle de l'Empire romain, mais plutôt une sorte de despotat oriental et théocratique tel qu'on n'en trouve pas d'exemple dans la période protobyzantine, ni peut-être pendant toute la durée de l'Empire d'Orient ; il s'agit de la systématisation, de l'interprétation extrême d'un des aspects de la politique romaine, qui trouve son contrepoids normal dans la réalité historique et sa compensation idéologique dans l'image inverse du *principat* au sens strict.

Un magistrat suprême[33] ou un délégué de Dieu sur la terre, tel est le choix que paraissent offrir au IVe siècle pour une définition du pouvoir impérial deux systèmes de pensée politique concurrents. En fait il ne s'agit pas d'un vrai choix, mais de la double interprétation d'une même réalité politique et historique.

LE ROI ET LA LOI.

Dans l'œuvre de Thémistios le problème institutionnel occupe une place centrale ; encore faut-il repérer minutieusement le langage qui a servi à sa transcription. Le philosophe ne se place pas sur le terrain des mythes historiques ; dans sa tentative pour interpréter la nature imprécise du pouvoir impérial au regard de la tradition orientale, grecque et hellénistique, il reprend la trame d'un vieux problème juridico-philosophique, celui des rapports entre le Roi et la Loi[34]. C'est au sommet le plus désincarné de la théorie politique que sont abordées les controverses les plus passionnées de l'actualité.

Les penseurs de l'ancienne Grèce avaient très tôt perçu une aporie dans la définition juridique et politique de la royauté : pour être vraiment souve-

31. EUSÈBE, *Laud. Const.* 3 (éd. Heikel, p. 201).
32. *Ibid.*, 5 (éd. Heikel, p. 205).
33. Citons un passage révélateur de MAMERTIN (*Remerciements à Julien*, 29, *Panégyriques latins*, éd. Galletier, p. 42) : « Il (Julien) s'offre à nous accompagner, et, encadré à droite et à gauche par les consuls en robe prétexte, il s'avance *sans se distinguer beaucoup de ses magistrats* par le genre et la couleur du vêtement »
34. Cf. sur ce sujet DELATTE, *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, notamment p. 126-163.

rain le Roi ne doit être soumis à rien, pas même aux lois ; pour que son pouvoir soit légitime, il faut qu'il s'appuie sur les lois et soit délimité par elles. De là deux interprétations contradictoires que l'on trouve tout au long de la tradition grecque, hellénistique, et qui rejoignent dans les problèmes institutionnels romains l'opposition *dominus-princeps*, l'une qui présente le Roi comme un « magistrat légal », gardien des lois et non maître de la loi, l'autre qui en fait la source même de la législation, une « loi vivante » (νόμος ἔμψυχος)[35]. Thémistios s'arrête à cette formule, qui a déjà un long passé[36], et en donne une définition officielle dans son discours à l'empereur Jovien : « Veux-tu connaître la contribution de la philosophie ? Le Roi, dit-elle, est la loi vivante, loi divine venue d'en haut, manifestation dans le temps du Bien éternel, émanation de sa nature, providence plus proche de la terre, absolument tournée vers Lui, absolument préposée à son imitation, bref, vrai fils de Zeus, élevé par Zeus, comme dit Homère, et partageant avec ce dieu tous ses titres : l'Hospitalier, le Compatissant... »[37]. On ne peut guère aller plus loin dans la systématisation d'une idée ; Thémistios, choisissant un sens de la tradition, efface même toutes les nuances que Dion Chrysostome avait apportées à l'expression de la toute puissance impériale, dont le titulaire n'a « de comptes à rendre » à personne, mais s'impose à lui-même de suivre la loi[38] ; compromis moral que reprend Libanios lorsqu'il déclare à Constance et à Constant : « Quoi de plus grand, quand on est maître de la loi, que de la faire votre maîtresse ? »[39] ; les *Discours* présentent

35. Cf. Diotogène (Delatte, *op. cit.*, p. 245) : le roi est ἤτοι νόμος ἔμψυχος ἤτοι νόμιμος ἄρχων. L'expression la plus nette d'une conception « légale » de la royauté se trouve chez Pindare pour qui c'est la loi qui est Roi (νόμος βασιλεύς, *frag.* 169). Platon tente de concilier les deux traditions : la loi est souveraine, mais le Roi ne doit pas être placé au-dessous de la législation, car il est lui-même une loi (*Lois*, VIII, 835c-e) ; Aristote également envisage dans la *Politique* (1284 a) le pouvoir d'un homme qui se placerait au-dessus des lois. Les écrivains de la période hellénistique ont beaucoup agité ces théories qui sont ensuite reprises et développées sous l'Empire romain par les stoïciens (particulièrement le philosophe Musonius, conseiller de Vespasien) et les pythagoriciens. Voir Delatte, *op. cit.*, et A. Steinwenter, Νόμος ἔμψυχος *zur Geschichte einer politischen Theorie*, qui donne les références les plus importantes pour l'époque hellénique et jusqu'à la basse époque byzantine.

36. Selon Stobée (*Flor.* IV, 7, 67) la formule est ancienne ; Thémistios la reçoit probablement de Dion Chrysostome (cf. par exemple Dion, *Disc.* I, 38). Il faut noter toutefois qu'elle connaît un renouveau avec l'éclosion de la littérature chrétienne : Moïse est la « loi vivante » (Philon, *Vita Mosis*, I, 162 ; II, 4) ; le Christ est « lumière vivante », « verbe vivant » (Origène, *Contra Cels.* III, 81 ; VI, 67), ou encore la « loi vivante et présente » (Lactance, *Div. Inst.*, IV, 17 et 24) ; dans Eusèbe, il est « l'image vivante de son père » (*Contra Marcellum*, I, 4) et même explicitement la « loi vivante » (*Demonstratio evangelica*, IV, 2 ; *Laud. Const.* 3, ed. Heikel, p. 202). La notion de νόμος ἔμψυχος rejoint celle d'incarnation (Socrate associe les deux mots : III, 8, *PG*, 67, col. 392).

37. Thémistios, *Disc.* V, 64 b-c.

38. Dion Chrysostome, *Disc.* III, 43 ; cf. Synésios, *Discours sur la royauté*, éd. Lacombrade, p. 94, n. 26.

39. Libanios, LIX, 12-13.

une interprétation beaucoup plus radicale : le Roi n'est tenu moralement de respecter que ses propres lois[40].

Thémistios prend nettement parti dans le débat qui de son temps oppose les théoriciens d'un régime impérial contenu dans les limites d'une légalité républicaine et ceux d'un pouvoir impérial inspiré et légitimé par une intervention surnaturelle. Mais en même temps il dépasse les termes de ce débat et se montre singulièrement en avance sur son siècle ; prenant à la base le problème institutionnel, il approfondit une notion juridique, celle de « loi vivante », dont la reprise postérieure et la formulation dans le *Code Justinien* marquent le passage d'une conception romaine à une conception byzantine du droit[41].

Ce qui d'abord conduit Thémistios à l'idée d'une « loi vivante », c'est une critique générale de la législation et du rôle des magistrats chargés de l'appliquer. Les lois écrites sont avant tout un moyen de contrainte sociale, nécessaire mais mal adapté à la complexité humaine, et sans aucune valeur morale :

« A mon avis, la loi ancienne (παλαιὸς νόμος) cherche à faire peur et pour cela brandit généralement l'épée, pousse des cris, menace d'une mort égale pour des fautes qui, dans bien des cas, ne sont pas égales. C'est que la loi ne pourrait se maintenir si elle se mêlait d'entrer dans de subtiles distinctions entre les fautes (λεπτουργεῖν πρὸς τὰ ἀδικήματα). La diversité des affaires humaines échappe à tout classement et conduit à l'infini celui qui cherche à la suivre. Voilà pourquoi, je pense, on a trouvé plus efficace d'exprimer un avis unique et sommaire, valable pour l'ensemble des cas et pour tous les temps, afin de ne pas avoir à redouter l'imprévu... Aussi la loi est-elle comme un homme grincheux et impulsif qui répond souvent la même chose aux questions différentes qu'on lui pose »[42]. Une vieille idée grecque, reprise de Platon et de Théophraste, selon laquelle « les hommes de bien n'ont besoin que de peu de lois »[43], est ici développée dans toutes ses conséquences et trouve son expression officielle dans la *Lettre de Constance au sénat* sur Thémistios, cinq ans après le discours dont nous avons rapporté un passage : « s'il était donné à tous d'être philosophes, déclare le *basileus* de l'Empire romain, la méchanceté serait arrachée de la vie humaine, toute raison d'injustice serait supprimée et il ne serait pas besoin de la *contrainte*

40. Thémistios, *Disc.* VI, 73 a.

41. *Novelle* 105, 2 (peu avant la fin) : πάντων δὲ δὴ τῶν εἰρημένων ἡμῖν ἡ βασιλέως ἐξῃρήσθω τύχη, ᾗ γε καὶ αὐτοὺς ὁ Θεὸς τοὺς νόμους ὑπέθηκε νόμον αὐτὴν ἔμψυχον καταπέμψας ἀνθρώποις. Cf. Hunger, *Prooimion*, p. 117-122. Voir également Kantorowicz (*On transformations of Apolline Ethics*, p. 270) qui fait aussi un rapprochement entre le *Disc.* XIX de Thémistios et le prologue des *Institutes*.

42. Thémistios, *Disc.* I, 14 d-15 a.

43. Théophraste : « Les hommes de bien n'ont besoin que de peu de lois; ce n'est pas la loi qui détermine leurs actes, ce sont eux plutôt qui déterminent les lois ». Cité par Stobée (*Flor.*, 3, 37, 20).

des lois (τῆς δὲ ἐκ τῶν νόμων ἀνάγκης οὐκ ἂν ἦν χρεία) ; ce dont les hommes s'abstiennent aujourd'hui par *peur*, ils le haïraient par libre choix (ὧν γὰρ νῦν διὰ τὸ δέος ἀπέχονται, ταῦτα ἂν ἐμίσουν ἐκ προαιρέσεως) »[44]. Les lois ne sont plus considérées comme l'honneur et la dignité d'une société humaine, mais comme la marque d'une perversion de la nature de l'homme ; le progrès et la civilisation vont dans le sens inverse de la législation.

Les insuffisances des lois permettent d'abord à Thémistios de préciser le rôle des magistrats chargés de leur application. A la législation, inhumaine et inintelligente par définition, le « juge » devra ajouter son humanité et son intelligence :

« ...Ainsi se pose le problème, et la loi se trouve dans l'obligation de se prononcer semblablement sur des cas dissemblables : dans ces conditions, le mauvais justicier (κολαστής) est celui qui n'est capable que de s'accrocher aux mots et de s'en tenir à la lettre sans en démordre (τῶν ῥημάτων δράττεσθαι... λαμβάνεσθαι τῆς φωνῆς ἀπρίξ) ; c'est ainsi qu'il condamne à mort un coupable que la loi elle-même aurait absous si elle avait pu émettre un nouvel avis et commettre, si j'ose dire, une transgression légale des lois (ἔννομόν τινα παρανομίαν παρανομῶν)... »[45].

Ce portrait du mauvais justicier fixe les traits du bon juge, interprète tolérant et éclairé de la législation. Contrairement à l'apparence, l'idée n'est ni tout à fait rhétorique ni tout à fait banale ; à la même époque le respect de la loi est le thème de beaucoup de déclamations, et Libanios en plus d'une occasion ne manque pas d'insister sur la nécessiré d'appliquer la peine de mort[46] et de dénoncer les magistrats qui se croient libres d'interpréter les lois au lieu de veiller à leur stricte application : « Le rôle du magistrat est d'envoyer à la mort celui qui n'est pas digne de vivre, et de retenir les autres par la crainte d'un châtiment égal ; car quiconque agit contrairement aux lois, le magistrat compétent a pour devoir de le combattre : il a été placé là pour la défense des lois »[47]. D'autres appels à Théodose demandent que justice soit faite : « Tout le monde reconnaît, je pense, que les deux plus fermes soutiens de l'Empire sont la force des armes et celle des lois... Mais pour les lois, encore faut-il des juges qui exécutent ce qu'elles prescrivent »[48] ; ailleurs les lois, la justice, les châtiments, sont appelés le « recours » accordé aux personnes lésées, l'« assistance si bonne, si appropriée, si chère aux dieux », que certains individus tentent de « retirer à ceux

44. *Lettre de Constance au sénat*, 20 c.
45. Thémistios, *Disc.* I, 15 a-b.
46. Libanios, LI, 2-3.; LII, 1-3 ; LXV, 28. Ce qui n'empêche pas Libanios de prêcher aussi, parfois, le pardon et l'indulgence (XX, 13). Cf. P. Petit, *Libanius et la vie municipale*, p. 281.
47. Libanios, XLV, 28 (III, p. 373), adressée à Théodose peu après 386. Libanios poursuit en critiquant toute intervention personnelle des magistrats dans l'interprétation ou l'application de la loi.
48. Libanios, LI, 2. Et il ajoute : « Les hommes, c'est soit la *peur* qui les rend justes, soit le *châtiment* qui les améliore ».

qui en ont besoin ». La colère et la justice impériales sont invoquées contre ces destructeurs de l'ordre social[49].

Au contraire, Thémistios demande à l'empereur d'être une loi vivante, c'est-à-dire d'abord plus humaine, et, comme disait déjà Platon, un « recours » contre la rigueur des lois[50]. La Royauté n'est pas une magistrature : « Si le rôle du juge est, je pense, de suivre en tout point la loi, le véritable roi doit commander même à la loi et calmer parfois sa colère comme le berger fait d'un chien fougueux... »[51]. Le droit de grâce est l'acte royal par excellence : « Pour ne citer que ceux-là, les pauvres jeunes gens de Galatie[52], déjà à peu près morts aux yeux des lois, tu les as préservés et sauvés, sans pour autant briser les lois, mais en les adoucissant, parce que tu es toi-même la loi vivante, au-dessus des lois écrites... »[53]. Même thèse dans le *Disc.* XIX à propos du même empereur Théodose : « Et maintenant nous le voyons ramener des hommes du seuil de l'Hadès à la vie, gens que la loi a envoyés là-bas et que le maître de la loi ramène de là-bas, sachant bien que la vertu d'un juge et celle d'un roi sont choses différentes, qu'à l'un il convient de suivre les lois, à l'autre de redresser même les lois (ἐπανορθοῦν καὶ τοὺς νόμους), de montrer leur cruauté et leur dureté, puisqu'il est lui-même une loi vivante et non pas placée dans des écrits immuables et intangibles. C'est bien pour cela, sans doute, que Dieu a envoyé la royauté du ciel sur la terre, pour que l'homme ait un recours contre la loi immuable auprès de la loi animée et vivante »[54]. Avant la justice c'est l'humanité qui caractérise l'empereur-roi : « Le roi qu'inspire l'amour de l'humanité

49. Libanios, LII, 2-3 (IV, p. 26-27) : « Deux guerres pressent la vie des hommes, l'une qu'on mène par les armes et le fer contre les ennemis de l'extérieur... (l'autre contre les citoyens injustes)... On a donc jugé que la première guerre devait être réglée par le bras des soldats, la deuxième par les lois du tribunal. Mais on peut plus facilement se protéger des premiers ennemis que des seconds, car (les ennemis de l'intérieur) peuvent mieux se tenir cachés. Aussi a-t-on prévu ces cas dans le détail, et une foule de lois, anciennes et nouvelles, ont été édictées par les gouvernements successifs, et on a accordé aux personnes lésées le *recours* (καταφυγή) que sont procès, accusations, preuves, châtiments. Certes, il vaudrait mieux ne pas subir de torts, mais à défaut le mieux est d'obtenir réparation, ce qui pourrait peut-être faire cesser le tourment qu'on éprouve. Cette assistance, Roi, si bonne, si appropriée, si chère aux dieux, il y a des individus qui ne la laissent pas subsister pour ceux qui en ont besoin. Ces gens, il faut que ta loi et ta colère les arrêtent ! »

50. Platon, *Lois*, 835 e : ἀναφορὰ πρὸς λόγον βασιλέως.

51. Thémistios, *Disc.* XI, 154 a. Il s'agit évidemment de la colère de la loi, comme dans le *Disc.* I, 14 d et 15 c ; il faut donc corriger αὐτοῦ en αὑτοῦ.

52. Nous ne savons pas à quel événement historique Thémistios fait ici allusion.

53. Thémistios, *Disc.* XVI 212 d. Par une loi du 9 août 393 (*C. Th.* IX, 4), Théodose réserve au jugement de l'empereur les procès intentés pour outrage à sa personne, afin de garantir en pareil cas une justice magnanime.

54. Thémistios, *Disc.* XIX, 227 d-228 a. C'est le même mot (καταφυγή) qui est employé par Libanios (ci-dessus n. 49) pour désigner le « recours » des citoyens lésés à une justice sévère.

(ὁ φιλάνθρωπος βασιλεύς), au contraire (du juge), reconnaît le peu de valeur de la loi écrite sous le rapport de l'exactitude ; il ajoute à la loi tout ce qui lui échappe, puisqu'il est lui-même, à mon sens, Loi et au-dessus des lois. Du reste ajouter consiste pour lui à retrancher de la loi sa malveillance ; comme son maître apaise par ses caresses la hargne d'un chien de race hors de lui et aboyant, de même le roi ami des hommes adoucit souvent la colère de la loi : quand elle prescrit la mort, par exemple, il la persuade de punir de l'exil ; quand par ailleurs elle frappe d'exil, lui se contente d'une confiscation de biens ; car le propre d'une justice civilisée[55] et compatissante à l'égard de nos semblables est en effet de rester systématiquement en deçà de la faute commise, et de faire la distinction entre les crimes, les délits et la malchance... »[56].

Bien au-delà de la simple *clementia principis*, le rôle assigné à l'empereur et qui dérive de sa vertu la plus royale, la philanthropie, consiste à améliorer et corriger sans cesse la législation existante. Cette ἐπανόρθωσις définit une des fonctions essentielles de l'empereur byzantin et un concept juridique que les préambules des *Novelles* de Justinien exposent avec une grande netteté[57].

Sophocle aussi opposait aux lois écrites les lois non écrites, mais les premières étaient celles de l'humanité historique, les autres celles de l'humanité éternelle[58]. Dans la pensée de Thémistios le rapport est inverse : l'insuffisance de la législation écrite vient de sa fixité, de ce qu'elle ne change ni ne s'adapte. Le droit promulgué est un droit mort que la loi vivante doit plier aux circonstances toujours nouvelles de l'actualité. Thémistios par sa critique de la législation en vigueur, Libanios par son perpétuel regret que cette législation ne soit pas scrupuleusement appliquée, font comprendre l'écart croissant entre les lois et la vie réelle, entre le conservatisme juridique et l'évolution accélérée de la société ou même des idées au IVe siècle. Les institutions sont restées à la fin du IVe siècle assez proches de ce qu'elles étaient à l'époque classique ; le droit lui non plus ne se modifie guère[59], il

55. C'est l'adjectif ἥμερος que nous traduisons ainsi ; il prend assez souvent ce sens chez Thémistios, cf. *Disc.* XXVII, 332 d au sujet d'une bourgade du Pont très peu « civilisée ».

56. THÉMISTIOS, *Disc.* I, 15 b-c : διακρίνειν ἁμάρτημα καὶ ἀδίκημα καὶ ἀτύχημα. Thémistios explique ensuite brièvement la différence entre ces trois degrés de responsabilité, et montre que, dans certaines conditions, un meurtre peut être classé parmi les ἀτυχήματα et donc légèrement puni.

57. *Novelles*, 7, 14, 21, 22, 39, 54, 59, 107, 127...
Cf. HUNGER, *Prooimion*, p. 103-109.

58. Antigone dit à Créon : « Je ne croyais pas que tes édits avaient tant de pouvoir qu'ils permissent à un mortel de violer les lois divines, lois non écrites, celles-là mais infaillibles. Ce n'est pas d'aujourd'hui ni d'hier, c'est de toujours qu'elles sont en vigueur et personne ne les a vu naître... » (*Antigone*, 453-457).

59. « Les institutions ne sont pas très différentes à la fin du IVe siècle de ce qu'elles étaient à l'époque classique ». P. TIMBAL, « Questions de droit successoral

évolue moins qu'il ne se désagrège, malgré l'abondance des lois nouvelles qui s'efforcent de règler les cas nouveaux et de mettre à jour la législation. Le régime fiscal, le régime agraire, la législation sur les curies provinciales, abusive et désuète, fourniraient de nombreux exemples de cette désadaptation, de cette inefficacité et, en fin de compte, de cette dégradation des lois[60] ; évoquons seulement Libanios défendant en vain la notion *légale* de propriété contre l'usage *social* et généralisé du patronage[61].

L'analyse de Thémistios conduit à l'idée d'une accommodation permanente du droit à la réalité sociale, qui serait la tâche essentielle de la « loi vivante » :

« Aucun impôt n'est par lui-même assez lourd qui ne puisse être facilement acquitté ; tout est dans le « quand », le « comment », le « pas ici mais là », le « pas demain mais tout de suite » ; voilà ce qui rend la charge de petite énorme, de facile pénible ; voilà ce qui fait que deux oboles valent un talent. Et il n'est pas possible de régler cela par la loi, car la nature de ces choses ne se prête pas à recevoir une définition rigide. Il faut donc une loi vivante, s'adaptant à chaque circonstance, et une justice plus terre à terre qui, sans cesse, accommode le présent au mieux des intérêts des sujets »[62]. Cette justification d'un pouvoir légiférant parallèle au droit, le complétant, est une des idées « constantiniennes » les plus importantes, parce que marquant le mieux le sens d'une évolution. En vérité, Constantin et Licinius paraissent avoir été les premiers à opposer dans un texte juridique les notions d'équité et de droit[63] ; Constantin donne ensuite à cette opposition une forme que les textes de Thémistios nous permettent de mieux comprendre : il décide que les rescrits ont valeur absolue et que s'ils se trouvent en contradiction avec la loi, ils peuvent en annuler les dispositions dans le domaine qu'ils réglementent[64].

romain du Bas-Empire », *Revue d'Histoire du Droit*, XIX-XX, 1940-1941 ; cf. PIGANIOL, *Empire chrétien*, p. 404. E. DEMOUGEOT (*De l'unité à la division*, p. 87) conclut : « Ni à Constantinople ni à Milan (en 395) le pouvoir impérial n'a un fondement stable ou des instruments appropriés à sa tâche ». Et plus loin : « En dépit des réformes absolutistes de Dioclétien et de Constantin, le pouvoir impérial demeure un pouvoir d'exception, fondé sur le salut public » (*op. cit.*, p. 5). C'est en effet à cette notion qu'aboutit l'analyse de Thémistios.

60. Sur le régime fiscal on consultera KARAYANNOPULOS, *Das Finanzwesen;* sur le système agraire on retiendra les conclusions de P. LEMERLE, « Esquisse pour une histoire agraire de Byzance », *Revue historique*, 219, 1958, p. 32-674 ; sur les institutions curiales, voir P. PETIT, *Libanius et la vie municipale.*

61. C'est le sujet du *Discours sur les patronages;* voir les commentaires de L. HARMAND dans son édition de l'œuvre (Paris, 1955).

62. THÉMISTIOS, *Disc.* VIII, 118 c-119 a.

63. *C.J.* III, I, 8 (314) : « placuit in omnibus rebus praecipuam esse justitiae aequitatisque quam stricti juris rationem ».

64. L'évolution est facilement discernable dans le *Code Théodosien:* Constantin affirme la supériorité des lois *(jus)* sur les rescrits (I, 2, 2), mais il insiste sur la valeur des édits ou rescrits pris par l'empereur pour adoucir la législation (« Ubi rigorem juris placare aut lenire specialiter exoramur... » I, 2, 3 — GAUDEMET suspecte, sans

L'aboutissement de ces théories, nous devons le chercher assez loin dans le droit byzantin : la dualité d'inspiration que Thémistios traduit par loi écrite-loi vivante, est plus tard rendue par le couple *loi-économie* (νόμος-οἰκονομία)[65], dont la définition dans les textes juridiques, par exemple dans les *Novelles* de Léon VI, révèle les mêmes implications idéologiques : l'empereur déclare qu'il pourra prendre des mesures contraires aux prescriptions de la loi «... *et cela ne contredira en rien la loi*, car il est permis à ceux qui ont reçu de Dieu la direction des affaires de ce monde d'exercer cette direction sur un plan supérieur à celui de la loi qui régit les sujets »[66]. Il ne faut pas dire que le roi est supérieur à la loi, mais que son pouvoir d'*économie*, c'est-à-dire de gouvernement, le situe sur un autre plan que celui de la légalité ; nous retrouvons associées l'idée d'une loi en principe souveraine (variante de la souveraineté du peuple), et celle d'une mission providentielle) confiée par Dieu à un Roi pour qui régir le monde sera le sauver (σώζειν)[67] perpétuellement par un acte législatif permanent (ἀεὶ τὸ παρὸν τοῖς ὑπηκόοις εὖ τιθεμένης)[68].

raisons déterminantes, l'authenticité de cette loi : « Constantin restaurateur de l'ordre », *Studi in onore di Siro Solazzi*, Naples, 1948, p. 656 n. 22) et reconnaît à l'empereur seul le pouvoir de trancher entre l'équité et le droit («... Inter aequitatem jusque interpositam interpretationem, nobis solis oporteat et liceat inspicere », *Ibid.*) ; cet arbitrage devient de plus en plus un acte législatif véritable (« Ne causas quae in nostram venerint scientiam rursus transferri ad judicia necesse sit », XI, 30, 9, de 319). En 356, une loi de Constance menace de sanctions les juges qui ne respecteraient pas les rescrits impériaux « conformes aux lois » (« data secundum leges », I, 2, 7) : la restriction est importante, mais l'essentiel reste la valeur accordée aux rescrits de l'empereur. Un siècle plus tard, Valentinien et Marcien insistent sur le droit qu'a l'empereur d'*interpréter* les lois au nom du principe d'humanité (*C.J.* I, 14, 9, de 454) ; et en 529, dans un texte qui prétend clore le débat, mais qui en fait élude le problème, Justinien rattache à la seule *majesté impériale* le droit de « fonder » et d'« interpréter » les lois (*C.J.* I, 14, 12). Sur l'interprétation donnée par Dvornik de certains de ces textes, voir : *Early Christian and Byzantine political Philosophy*, p. 720-723.

65. On trouvera quelques exemples de la notion juridique d'« économie » dans Hunger, *Prooimion*, p. 72, 119, 153. Le terme a également une acception religieuse; voir pour la période qui nous occupe l'article de J. Reumann, Οἰκονομία as ethical accomodation in the Fathers and its pagan background, *Texte und Untersuchungen*, 78, 1961, p. 370-379 (= *Studia Patristica*, III, 1).

66. Léon VI, *Novelle* 109 (à propos de l'âge minimum légal pour contracter un mariage) : εἰ δὲ βασιλεὺς (οἷα πολλὰ συμβαίνει) πράττων οἰκονομίαν τινὰ καὶ μνηστείαν καὶ τὴν ἐξ ἱερολογίας συνάρμοσιν τοῖς μνηστευομένοις ἔνδον τῶν διορισθέντων ἐτῶν ἐπιψηφιεῖται, τοῦτο πρὸς τὸν νόμον οὐδὲν ἀντικείσεται. Ἔξεστι γὰρ τοῖς ἐκ Θεοῦ τὴν οἰκονομίαν τῶν κοσμικῶν ἐγκεχειρισμένοις πραγμάτων ὑπέρτερον ἢ κατὰ νόμον οἰκονομεῖν, ὃς ἄγει τοὺς ὑπηκόους. Nous sommes désormais à l'opposé du principe de droit romain : « contra jus rescripta non valeant » (*C.Th.* I, 2, 2).

67. Cf. Thémistios, *Disc.* VI, 73 a ; VIII, 119 a ; XVI, 212 d.

68. Thémistios, *Disc.* VIII, 118 d.

La légitimité royale et la délégation du pouvoir impérial.

La loi a perdu sa primauté. La légalité se désagrège sous l'effet d'une évolution rapide ; parallèlement elle se trouve compromise, sur le plan théorique, par la justification d'un pouvoir d'exception. A l'empereur-*princeps*, gardien des lois, se substitue le Roi « absolu ». Mais en passant de l'un à l'autre nous passons aussi d'un système à un autre. Le Roi de Thémistios n'est pas le souverain de Libanios débarrassé de ses scrupules et résolu à imposer sa volonté ; Julien n'est pas seulement un Constantin respectueux des lois. Les appréciations morales ou psychologiques recouvrent un changement politique plus important : la notion de *légitimité* supplante celle de *légalité*, défaillante ; ce que perd celle-ci, celle-là le récupère, une compensation et un transfert s'établissent de l'une à l'autre qui n'ont pas un intérêt seulement théorique, mais traduisent un bouleversement des institutions et fondent un nouvel ordre institutionnel.

L'origine du pouvoir impérial émancipé de la tutelle des lois, ce n'est plus la souveraineté populaire, c'est directement Dieu ; un Dieu unique pour Thémistios comme pour Eusèbe[69], auquel se rattache un empereur en droit unique ; un Dieu régissant l'univers avec justice et bonté, qui inspire un empereur « philanthrope ». Le Roi est par son âme une image de ce Dieu ; son gouvernement est la copie terrestre du gouvernement divin ; sa fonction est celle d'un délégué, d'un représentant, d'un interprète sur la terre du Dieu universel[70]. Ces idées sont bien connues, elles dérivent de traditions hellénistiques, et des écrits néo-pythagoriciens paraissent les avoir largement diffusées à l'époque romaine. Eusèbe les adapte au christianisme, et les présente comme le nouveau système politique de l'Empire oriental ; Thémistios, un peu plus tard, en nourrit son œuvre ; encore une fois nous retrouvons le problème d'une influence possible de l'écrivain chrétien sur le philosophe païen, encore une fois il ne nous conduit pas très loin : on ne relève aucune trace d'emprunt direct ; les deux hommes puisent au même fonds (avec bien des nuances dans l'interprétation des mêmes idées) et surtout bâtissent pour un même avenir. Mais s'il n'y a pas influence

69. Sur le monothéisme de Thémistios, voir plus bas, p. 183 sq.

70. Nous avons indiqué plus haut les nombreux passages des *Discours* qui illustrent ces idées. Dans le *De laudibus Constantini*, Eusèbe brosse une théorie du pouvoir royal remarquable de netteté. Le grand roi, c'est celui du ciel ; il détient la toute-puissance royale, pouvoir universel exercé par un Roi unique (I, éd. Heikel, p. 196-198) ; l'empereur chrétien est « une sorte de délégué du grand Roi » οἷα μεγάλου βασιλέως ὕπαρχος (7, éd. Heikel, p. 215, 30-34) ; il est « une sorte d'interprète du Verbe de Dieu » ou « du Roi suprême » : οἷά τις ὑποφήτης τοῦ Θεοῦ λόγου... ou encore τοῦ παμβασιλέως Θεοῦ (2, éd. Heikel, p. 199, 22 sq. ; 10, éd. Heikel, p. 222, 25-28). Le même mot ὑποφήτης se retrouve chez Thémistios (*Disc.* XV, 188 b) pour caractériser la mission divine du Roi.

d'Eusèbe sur Thémistios, il y a des concordances très précises entre les *Laudes* ou la *Vita Constantini* et les *Discours*, d'où l'on peut conclure qu'une version officielle et « constantinienne » est en train de se constituer au IVe siècle qui présente le pouvoir de l'empereur romain comme une délégation du pouvoir divin. Chrétienne ou païenne, l'idée n'est pas neuve, mais elle a cessé d'être rhétorique pour devenir politique et historique[71].

Avec cette filiation divine nous atteignons évidemment un sommet de l'absolutisme impérial, mais aussi le point de départ d'un nouveau système très complexe. Précisons d'abord que nous restons dans les limites d'un problème strictement romain, très loin, sinon par quelques échos, du principe des monarchies orientales et de la réalité hellénistique. Une précaution fondamentale est prise par les théoriciens : c'est l'institution royale, plutôt que le roi, qui est d'origine divine. La distinction est assez nette chez Eusèbe pour qu'on l'ait remarquée et qu'on ait tenté de la justifier par un réflexe chrétien, une accommodation aux exigences du christianisme de la divinisation du roi hellénistique[72]. L'explication n'est peut-être pas à rejeter, mais en l'occurence le réflexe « chrétien » va dans le même sens qu'un réflexe « romain » ; Thémistios lui aussi, sauf dans l'emportement du panégyrique, distingue entre le Roi et la Royauté[73] ; le rhéteur laisse subsister quelques équivoques, le théoricien politique ne peut confondre, parce que la réalité politique romaine et son ambiguïté fondamentale lui interdisent d'employer des concepts politiques qui seraient ceux d'un contemporain d'Alexandre. Ce n'est pas un hasard si le *Code Justinien*, énonçant la théorie de la « loi vivante », prend soin de préciser que c'est la τύχη du roi, sa fonction et non sa personne, qui est au-dessus des lois[74]. Ainsi est respectée, dans l'interprétation de Thémistios et du législateur, l'ambivalence d'un empereur qui se proclame source de la législation et peut se dire « lié par les lois »[75].

Choisi par Dieu, l'empereur reste élu par les hommes. La juxtaposition de ces deux principes complémentaires est de règle au IVe siècle, beaucoup plus explicite d'ailleurs chez Thémistios que chez Eusèbe ; les conséquences sont multiples. L'élection ou ce qui en reste, le choix de l'armée, du palais ou de l'émeute et l'approbation du sénat, traduit la volonté de Dieu. Ce ne sont pas les stratèges, dit Thémistios à propos de l'avènement de Valentinien et de Valens, qui sont maîtres de l'élection, c'est le ciel par l'intermé-

71. Cf. Baynes, *Eusebius and the Christian Empire*, p. 168-172.

72. F. Dvornik, *The emperor Julian's reactionary ideas*, p. 72. Dans Eusèbe c'est la βασιλείας ἰσχύς qui est divine (*Laud. Const.*, 4, éd. Heikel, p. 203).

73. Les deux seuls passages où Thémistios « divinise » le personnage du roi appartiennent aux deux discours les plus rhétoriques (*Disc.* I, 3 b ; XIII, 170 b) ; ailleurs c'est l'institution royale qui est considérée comme divine. On trouve une bonne définition du Roi dans le *Disc.* II, 34 d : celui qui suit l'armée des hommes et à qui il appartient, par le consentement de Zeus, de diriger les affaires humaines.

74. Cf. *Novelle* 105, 2, texte cité plus haut.

75. Voir plus haut.

diaire des hommes ; mais il ajoute que l'empereur doit prouver ensuite par les actes de son gouvernement que le choix des hommes correspondait en effet à celui de Dieu[76]. L'empereur doit faire la preuve de son caractère « royal » et, après coup, de la légitimité de son élection.

Un peu développée, cette idée conduit logiquement à justifier la déposition des empereurs dans lesquels on n'aurait pas effectivement reconnu des « envoyés du ciel ». Dépossédé pratiquement de tout pouvoir politique, le peuple souverain retrouve théoriquement ses droits illimités, droit de choisir ou de révoquer ; à la limite l'insurrection prend valeur institutionnelle[77]. La marge est étroite entre l'empereur et le tyran ou l'usurpateur : celle qui sépare la légitimité de l'imposture, en fait celle qui sépare le succès de l'insuccès. Ce vote qui « vient d'en haut » donne un caractère sacré aussi bien au pouvoir qu'il confère à l'empereur qu'à la volonté populaire par laquelle il s'exprime. Nous retrouvons dans le système de Thémistios, poussés à l'extrême, les deux principes contradictoires et complémentaires qui faisaient de l'empereur, dès l'époque d'Auguste, l'élu et le sauveur.

La distinction entre le Roi et la royauté est importante sur le plan constitutionnel, l'accommodation de la personne du roi à la fonction royale est d'une importance égale sur le plan de l'éthique politique. On trouve d'abord chez Thémistios cette idée hellénistique, souvent répétée et si sévèrement critiquée par l'empereur Julien, que le roi est d'une essence différente des autres hommes[78]. Ce thème assez banal ne vise pas tant à fonder le caractère héréditaire ou irrévocable de la royauté qu'à définir le point de départ d'un art de gouverner. Il y a une vertu propre au roi comme il y en a une propre au chien, au cheval, ou aux diverses activités humaines, cette vertu royale discernable dans l'âme du futur roi comme la marque d'un sceau royal, c'est la « philanthropie »[79]. Un souverain parfaitement philanthrope serait un souverain incarnant parfaitement la royauté, effaçant la distance relevée entre la personne du roi et la fonction royale. Ce cas de perfection existe, c'est Dieu, le Roi de l'univers, qui joue un peu dans la théorie politique de Thémistios par rapport aux rois le même rôle qu'une Idée platonicienne par rapport à ses manifestations sensibles.

La règle du souverain terrestre sera dans ces conditions l'imitation de l'« archétype » divin[80]. Cette idée, qui, dans l'œuvre d'Eusèbe implique la

76. Thémistios, *Disc.* VI, 73 b-c : ἄνωθεν αὐτὴ κάτεισι ἡ ψῆφος, ἄνωθεν ἡ ἀνάρρησις τελειοῦται ... ταῖς τῶν ἀνθρώπων διακονίαις. 74 a-b ; XV, 188 c-d.

77. Cf. Straub, *Vom Herrscherideal*, p. 168-169 ; Karayannopulos, « Der frühbyzantinische Kaiser », *BZ*, 49, 1956, p. 381-382.

78. Thémistios, *Disc.* I, 5 c-6 c ; IX, 126 a ; XIII, 170 ab.

79. *Id.*, *Disc.* I, 5 bc ; à chacun la vertu qui convient à son activité et à sa vocation : il est bien inutile qu'un paysan ait la douceur, de même qu'un marin ne souhaitera pas le calme dans le détroit de l'Eubée s'il navigue en mer ionienne ou en pleine mer Égée (6 c-d).

80. Thémistios, *Disc.* XV, 188 b : le propre du roi est τὸ Διὶ ὁμοιωθῆναι, le roi terrestre doit avoir dans l'âme une image du roi céleste (188 c-189 a). Dans Eusèbe,

reconnaissance du vrai Dieu, la propagation de la foi chrétienne et la conversion de l'Empire entier[81], est en fait une idée politique ancienne et simple : le roi terrestre doit avoir dans l'âme une image du roi céleste ; pour s'acquitter dignement de ses fonctions, le roi doit s'inspirer des vertus divines, et en premier lieu de la « philanthropie » de Dieu. L'imagerie impériale s'accorde avec la théorie politique, sans laisser transparaître du reste la moindre influence chrétienne : l'âme du vrai souverain puise au ciel son inspiration, regarde vers le haut, vers l'« ordre divin »[82], dans un geste que traduit admirablement l'effigie de Constantin sur une monnaie de 325[83].

La légitimité, on le voit, n'est pas une notion moins exigeante que la légalité elle-même. Elle fonde un pouvoir par définition « absolu », parce que son titulaire n'a pas à « rendre des comptes » à d'autres instances politiques, mais aussi elle reconnaît une « vertu » qui seule peut inspirer ce pouvoir, et impose une politique qui seule peut le maintenir dans sa légitimité. La toute puissance n'appartient jamais qu'à Dieu, Père et Roi suprême ; le problème politique de base est celui de sa délégation. Dans le schéma d'Eusèbe l'autorité se transmet au pouvoir terrestre par l'intermédiaire du Verbe rédempteur (qu'il n'est pas toujours facile de distinguer du roi chrétien)[84] dans le but de faire triompher la foi ; chez Thémistios la délégation se fait directement, mais elle est aussi conditionnelle : l'empereur, pour le monde dont il a la charge, reproduira l'ordre et l'administration divines[85]. Sa légitimité lui impose des lois et leur respect permanent[86].

Laud. Const. 1, éd. Heikel, p. 198, 32-199, 3 ; 5, éd. Heikel, p. 204 : seule l'imitation des vertus divines donne au roi sa légitimité. Constantin s'est modelé à l'image du roi céleste, il est le roi parfait : ὁ πρὸς τὴν ἀρχέτυπον τοῦ μεγάλου βασιλέως ἀπεικονισμένος ἰδέαν καὶ ταῖς ἐξ αὐτῆς τῶν ἀρετῶν αὐγαῖς ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ τῇ διανοίᾳ μορφωθείς.

81. EUSÈBE, *Laud. Const.*, 2, éd. Hiekel, p. 199-200 ; 5, p. 205-206 ; 16, p. 249-251.

82. THÉMISTIOS, *Disc.* IX, 127 a : c'est en regardant vers la τάξις divine que Valens et Valentinien gouvernent les hommes ; XVIII, 219 a : le vrai roi est celui dont l'âme « regarde vers le haut, tendue vers le roi de l'univers » ; il « puise » au ciel ce qui lui est nécessaire pour exercer sa royauté terrestre. De même chez EUSÈBE (*Laud. Const.* 3, éd. Heikel, p. 201, 19 sq.) : « c'est en regardant en haut, vers l'archétype (= Dieu) que le roi administre les peuples d'ici-bas. »

83. Cf. l'interprétation que donne Eusèbe de cette effigie de Constantin sur les monnaies d'or (*Vita Constantini*, IV, 15). Le thème iconographique est généralement rattaché à une tradition hellénistique (PIGANIOL, *Empire chrétien*, p. 25-26), mais sa réapparition sous Constantin prend une valeur toute nouvelle. Voir sur ce sujet MAURICE, *Numismatique Constantinienne* (Paris, 1906-1913), I, p. 472 ; II, p. LXXI et 354 sq. ; ALFÖLDI, *Die konstantinische Goldprägung*, Mayence, 1963, p. 116 et 128 (avec, en note 5, des indications bibliographiques). Notons que ce type monétaire disparaît précisément sous Julien.

84. Le Christ joue le rôle d'intermédiaire entre la royauté terrestre et la royauté céleste (*Laud. Const.*, 2, éd. Heikel, p. 199) : c'est lui qui a ouvert les portes du ciel. Il est nommé « verbe, loi et sagesse vivante », et appelé, comme l'empereur romain, μεγάλου βασιλέως ὕπαρχος, ce qui crée évidemment une équivoque.

85. THÉMISTIOS, *Disc.* VIII, 118 d-119 a ; *Disc.* I, 9 b : l'empereur tient son pouvoir de Dieu par une sorte de délégation de pouvoir : οἷον κλῆρόν τινα τῆς ὅλης ἀρχῆς ἐπιτροπεύων...

Aussi Thémistios s'emporte-t-il contre Euripide qu'il accuse de diviniser la tyrannie : « Il aurait pu, en regardant le ciel, apprendre et savoir que les choses de là-bas ne sont pas le fait d'une tyrannie, mais sont les œuvres heureuses d'une heureuse royauté, royauté qui n'abuse pas de son excès de puissance pour une liberté sans frein, mais qui traverse l'éternité en respectant les lois qu'elle a elle-même édictées pour le salut des créatures, et dont elle veille à ce qu'elles demeurent inchangées »[87].

Dans l'ordre de la légitimité nous retrouvons des lois impérieuses et immuables, intérieures à la fonction impériale. L'empereur, « loi vivante », délégué de Dieu sur la terre, image du Roi souverain, n'est plus un magistrat suprême, mais il est le plus haut fonctionnaire.

A son tour il délègue son autorité à des images de lui-même, qui sont aussi, avec une compétence limitée, des « lois vivantes » : les fonctionnaires impériaux. La légitimité de l'empereur se prolonge dans toute une hiérarchie dont peu d'écrivains ont analysé les principes avec autant de rigueur que Thémistios.

Ce qui d'abord distingue l'autorité légitime du pouvoir légal, c'est que l'autorité, en droit, ne se divise pas, elle se délègue dans sa totalité pour une activité ou une juridiction définies ; la compétence d'un fonctionnaire est limitée, mais son autorité absolue[88]. Encore cette délégation n'est-elle présentée que comme la marque d'une infériorité de nature du souverain terrestre par rapport au Souverain céleste ; l'idéal est l'ubiquité véritable. On a remarqué que c'est pour s'en rapprocher d'une certaine façon que l'Empire, on devrait dire l'empereur, éclate sous Dioclétien en une tétrarchie[89] ; les collègues associés sont les membres d'un même corps, de même les fonctionnaires sont les bras et les yeux de l'empereur qui ne peut tout faire ni tout voir, étant homme et gouvernant un Empire réputé sans limites : « Dieu n'a pas pour le servir des yeux, des oreilles, un esprit enveloppés dans un corps ; il est présent partout, complètement affranchi de toute entrave, et préside personnellement aux destinées du monde dont il est roi... Mais quand c'est un homme qui commande, et qu'il commande, seul ou avec un collègue, à presque toute la terre et la mer, il lui faut avoir beaucoup d'oreilles et beaucoup d'yeux à son service, ou alors il ne suffirait pas à la grandeur de son Empire... »[90]. Libanios sur ce point emploie le

86. KÉKAUMÉNOS, bien plus tard, résume naïvement mais justement les termes du problème (chap. 235, éd. B. Wassiliewsky-V. Jernstedt, p. 93) : ἐπεὶ λέγουσί τινες ὅτι ὁ βασιλεὺς νόμῳ οὐχ ὑπόκειται, ἀλλὰ νόμος ἐστί, τὸ αὐτὸ κἀγὼ λέγω(...) καὶ ἐκ τούτου γνῶθι ὅτι ὁ βασιλεὺς ἄνθρωπος ὢν νόμοις εὐσεβέσιν ὑπόκειται.

87. THÉMISTIOS, *Disc.* VI, 73 a.

88. C'est pourquoi Thémistios ne fait pas de distinction de principe entre les différentes fonctions ; cf. *Disc.* XVIII, 175 d : ἅπασα ἀρχὴ μείζων τε καὶ μικροτέρα πρὸς τὸ ἀγαθὸν τέτακται.

89. STEIN, *Bas-Empire*, I, p. 67.

90. THÉMISTIOS, *Disc.* XV, 196 c-197 a. Il faut donc que les « yeux » soient tout à fait sains.

même langage que Thémistios : « S'il vous était possible, dit-il lui aussi à Théodose, d'être physiquement partout à la fois, il n'y aurait nul besoin de ces fonctionnaires (ἄρχοντες) que vous envoyez dans les provinces et vous suffiriez à y faire régner la justice comme la propre lumière du soleil (suffit à éclairer le monde entier). Mais puisque cela n'est pas possible, vous y êtes représentés par personnes interposées (δι' ἑτέρων αὐτοῖς ἐφεστήκατε) et vous prenez vos décisions par l'intermédiaire de leurs avis... »[91].

Ces considérations théoriques s'assortissent immédiatement chez Libanios, chez Synésios[92], comme chez Thémistios, d'une recommandation pratique : l'empereur ne doit déléguer son pouvoir qu'à des fonctionnaires qui en soient dignes, qui ne dénaturent pas les intentions de l'empereur dont ils sont les représentants. Ce lieu commun sert généralement à dénoncer des abus de pouvoir, dans les *Discours* il sert surtout à dénoncer la négligence des empereurs qui « méconnaissent le fait que quiconque est investi d'une fonction d'autorité revêt du même coup une image en petit de la royauté, et que les hommes reconnaissent à l'image la beauté du modèle ». Il poursuit : « une statue qui n'est pas tout à fait ressemblante, on la jette ; on déchire aussitôt un dessin qui n'est pas conforme à l'original ; ne serait-il donc pas ridicule de ne pas se soucier que les *images vivantes* (ἐμψύχους εἰκόνας = les fonctionnaires impériaux) agissent à la légère ? D'autant que si une statue de bronze ne respectait pas l'aspect extérieur du roi, cela ne ferait aucun mal à ceux qui la regarderaient, tandis que si un fonctionnaire ne porte pas ta marque (ἄρχων μὴ φέρων τὸ σὸν χαρακτῆρα), il devient une calamité pour ceux qui sont placés sous son autorité et il transforme le pouvoir qu'il a reçu pour faire le bien en son contraire... »[93]. Ne retenons de ce texte que sa portée institutionnelle : il définit les fonctions, la légitimité, l'éthique du fonctionnaire, image de l'empereur, dans les mêmes termes et avec les mêmes ambiguïtés que lorsqu'il s'agissait de l'empereur image de Dieu. Quant aux abus de pouvoir des fonctionnaires, ils sont une faute majeure, l'équivalent, dans un système de légitimité, de la transgression des lois dans un système de légalité. Un édit de Théodose du 23 juin 386 invite les sujets de l'Empire à dénoncer ces abus auprès de l'empereur[94] ; venant du souverain qui a porté à son comble la puissance des fonctionnaires impériaux[95], cette mesure doit être comprise dans l'esprit de Thémistios : plus absolue est l'autorité déléguée, plus rigoureuse doit être la conformité de l'« image » à son modèle. La dénonciation populaire tend à jouer le

91. Libanios, LI, 3. Mais la conclusion est très différente de celle de Thémistios : ces hommes, qui s'interposent entre le souverain et ses sujets, ne sont pas en mesure d'accomplir la mission de justice qui leur est confiée.

92. Synésios, *Discours sur la royauté*, 1104 b-d.

93. Thémistios, *Disc.* VIII, 117 d-118 b.

94. *C. Th.* IX, 27, 6.

95. Piganiol, *Empire chrétien*, p. 214 : « ses lois (de Théodose) attestent surtout la puissance croissante des fonctionnaires ».

même rôle contre le mauvais fonctionnaire que l'émeute contre le tyran ou l'empereur qui a quitté les voies de la légitimité.

A partir de là, la position de Thémistios continue d'être logique, celle de Libanios cesse de l'être, toutes deux se contredisent et s'opposent. Pour le premier, la règle du fonctionnaire étant la conformité à l'empereur dont il est une image vivante, jusqu'au bas de la hiérarchie est reproduit ce geste d'imitation qui est aussi celui de l'empereur par rapport à Dieu. Commentant les résultats de sa préfecture de Constantinople sous Théodose, Thémistios met en évidence cette similitude : « Tout ce qui est résulté de bon de ma charge n'est pas mon œuvre, mais a été façonné à l'empreinte du modèle (*i. e.* de l'empereur)... si j'ai assumé la protection des orphelins, c'est à l'imitation de notre père commun (Théodose) ; si je n'ai pas laissé se détériorer l'annone de la ville, c'est à la même source que j'ai pris exemple ; si j'ai jugé avec équité, c'est en regardant la loi vivante... »[96]. Au-delà des outrances de la rhétorique et de l'habileté tactique de Thémistios (qui, mettant sa préfecture sous le signe de Théodose, espère embarrasser ses détracteurs), ce passage illustre une conception originale et neuve de l'exercice du pouvoir : un nouvel ordre institutionnel existe désormais officiellement, dans lequel la notion de légalité se trouve subordonnée à celle d'autorité légitime.

C'est ce que conteste Libanios, ou plutôt ce qu'il constate sans l'admettre. Il prodigue aux fonctionnaires impériaux les mêmes recommandations qu'il adressait à l'empereur : si étendu que soit leur pouvoir, ils doivent volontairement le placer sous l'autorité des lois[97]. Palladius XVII, *comes Orientis* en 390, reçoit ce bel éloge que « pouvant faire tout ce qu'il veut, il ne fait que ce qui plaît aux lois »[98]. Le ton est plus véhément pour reprocher à ceux qui ne respectent pas cette règle du jeu politique leur abus de pouvoir, mais ce qu'entend Libanios par « abus de pouvoir », c'est une transgression de la légalité et non pas, selon les critères de Thémistios, la non-conformité aux intentions du souverain ; la fonction elle-même est en cause et non pas seulement l'usage qu'en fait son titulaire : les fonctionnaires sont investis d'une ἀρχὴ ἔννομος, leur ἐξουσία est limitée, ils ne doivent pas « agir comme s'ils étaient eux-mêmes des lois (dit Libanios qui prend ici explicitement le contre-pied de Thémistios)... et comme si la *politeia* des romains avait été modifiée... »[99]. Les nombreux exemples rassemblés par

96. THÉMISTIOS, *Disc.* XXXIV, chap. X. AMMIEN MARCELLIN appelle la préfecture urbaine une fonction déléguée (*delata dignitas*, XVI, 6, 1).

97. LIBANIOS, *ep.* 503, 578, 913, 1287, 1351. Cf. P. PETIT, *Libanius et la vie municipale*, p. 282 n. 2.

98. LIBANIOS, *ep.* 990 (XI, p. 121).

99. LIBANIOS, L, 19 ; cf. P. PETIT, *Libanius et la vie municipale*, p. 281-282. Le texte de Libanios continue ainsi : « et si nous mettons cela (les corvées arbitraires) au compte de l'ἐξουσία (des fonctionnaires), nous ne pourrons attaquer ni accuser leurs décisions, même si elles sont contraires aux lois, même si elles font passer les derniers avant les premiers ; en effet nous entendrons partout la même réponse : c'est cela l'exercice du pouvoir ».

P. Petit[100] éclairent fortement ces différences d'interprétation ; ils font apparaître l'importance des changements en cours à travers l'obstination de Libanios à en récuser les principes et à en dénier la réalité.

De cette évolution nous n'avons pas ici à retracer les étapes ; il suffira d'indiquer que quelques-unes des principales transformations de l'appareil administratif romain sont en effet contemporaines de nos auteurs, expliquent leurs intentions, justifient leurs conflits. De Constantin à Théodose l'administration impériale s'implante, se développe, supplante en Orient les autres institutions, notamment les institutions « poliades » ; et dans cette administration fortement centralisée une place de plus en plus importante revient aux fonctionnaires et aux bureaux qui entourent directement l'empereur, qui sont rattachés personnellement à lui par une activité de « conseil », de « service » ou de décision « aux lieu et place » du souverain[101] : le grand chambellan, les notaires dont on connaît la puissance sous Constance, le maître des offices, les différents *scrinia*, les *agentes in rebus*[102]. La bureaucratie triomphe, et Libanios affiche son mépris pour les technocrates incultes grâce auxquels Constance « imaginait sauver l'État »[103] ; le recrutement des fonctionnaires fut si activement poussé sous cet empereur que se posa en effet un grave problème de formation[104]. Le bref intermède du règne de Julien ne changea à peu près rien à cette évolution[105] que Valens et surtout Théodose accélérèrent.

Les changements sont importants, mais plus important encore est l'esprit institutionnel nouveau qu'ils révèlent : toute autorité vient désormais de l'empereur, les « bureaux » sont comme la démultiplication de son activité, les *comites* de Constantin étaient déjà ses représentants personnels, à ce titre supérieurs aux vicaires eux-mêmes[106], et ce lien de dépendance devient la caractéristique de toute l'administration[107]. Celle-ci est conçue sur le modèle de l'armée dépendant d'un chef unique : les employés des

100. P. Petit, *loc. cit.*

101. Cf. Stein, *Bas-Empire*, I, p. 39 ; 111-114 ; Piganiol, *Empire chrétien*, p. 311-317, qui note les perfectionnements techniques apportés à la bureaucratie (procès-verbaux à clés envoyés périodiquement à l'administration centrale par les bureaux provinciaux etc.), p. 326 ; Jones, *Later Roman Empire*, I, p. 366-410, qui consacre un chapitre entier à l'administration et à la centralisation administrative.

102. Stein, *Bas-Empire*, I, p. 133. Les *agentes in rebus* sont envoyés dans les provinces pour surveiller les préfets du prétoire et les vicaires.

103. Libanios, LXII, 11 (IV, p. 352). Voir P. Petit, *Libanius et la vie municipale*, p. 363-365.

104. Constance en avait lui-même conscience : cf. *C. Th.* XIV, 1, 1. Voir Downey, *Education and public problems*, p. 304.

105. Tout au plus Julien tente-t-il d'affaiblir le corps des *agentes in rebus* et celui des notaires (*C. Th.* VI, 24, 1 ; Socrate, III, 1, *PG*, 67, col. 380) qui sont en effet les principaux instruments de la centralisation (Piganiol, *Empire chrétien*, p. 132).

106. Piganiol, *Empire chrétien*, p. 312 et 321.

107. L'empereur *délègue* aux vicaires, et en principe à qui il veut, sa juridiction d'appel.

bureaux portent la chlamyde et le ceinturon, leur charge est une *militia*[108], une loi de Valentinien décide qu'ils devront être tous inscrits *pour ordre* soit dans une cohorte, soit dans une légion[109]; nous avons vu à propos de Thémistios l'importance symbolique de cette assimilation[110]. Il y a identification entre l'empereur et l'Empire : les *fundi rei publicae* sont rattachés à la couronne, et par un mouvement inverse la *res privata* devient le trésor public[111] ; l'investiture personnelle est, en principe, conférée à tous les fonctionnaires ; elle est devenue le geste le plus caractéristique de la puissance impériale[112]. Le *missorium* de Madrid nous montre une scène de ce genre : ce très beau plat d'argent représente Théodose Ier et ses fils siégeant solennellement sous un portique ; l'empereur donne à un dignitaire agenouillé devant lui les « tablettes » de ses nouvelles fonctions. Cette composition « moitié réaliste et moitié abstraite », qui traduit la grandeur du souverain, est aussi « une démonstration de l'origine légale du pouvoir du fonctionnaire investi »[113], une explication de sa légitimité. On trouve là un équivalent iconographique des pages théoriques de Thémistios, une illustration suggestive de sa pensée et d'un épisode de sa carrière.

Que cette évolution provoque des heurts et des conflits, les œuvres comparées de Thémistios et Libanios le manifestent assez. Deux systèmes s'affrontent que Lydos, plus tard, caractérisera assez bien en opposant les *magistratures* républicaines soumises à l'élection, qui ne sont plus guère que des survivances, et les *fonctions impériales* hiérarchisées à la mode militaire[114] ; il indique le sens d'une transformation qui entraîna la décadence des magistratures et le rattachement de tout pouvoir au palais ; il évoque avec regret toutes les institutions anciennes dont le *Code Théodosien* conserve respectueusement le souvenir[115]. Au IVe siècle, il y a encore lutte entre les deux ordres institutionnels, celui de la légitimité que Thémistios décrit comme une pyramide dominée par l'empereur dont le pouvoir se dilue jusqu'à la base, jusqu'au dernier échelon des fonctionnaires ; celui de la légalité décrit par Libanios avec un symbolisme tout contraire, de bas en haut, de l'échelon provincial jusqu'à l'empereur au-dessus duquel il y a encore les lois[116]. Cette hiérarchie ascendante et cette hiérarchie descendante ont de nombreux points de friction : par exemple au niveau du *gouverneur* qui, dans les provinces, hérite en qualité de représentant du

108. Piganiol, *Empire chrétien*, p. 317. L'origine de cette évolution est à chercher dans les réformes de Dioclétien ; cf. W. Seston, *Dioclétien et la tétrarchie*, p. 347 sq.

109. *C. Th.* VIII, 4, 12 ; VIII, 7, 12.

110. Voir plus haut, p. 47-48.

111. Sur les *fundi rei publicae*, cf. Stein, *Bas-Empire*, I, p. 181 ; sur la *res privata* : Jones, *Later Roman Empire*, I, p. 411-427.

112. Cf. A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, p. 88-89, 149-150.

113. *Ibid.*, p. 89.

114. *De magistratibus*, II, 6 ; le livre III montre comment les magistrats élus ont perdu tout pouvoir au profit des bureaux.

115. *De magistratibus*, II, 10 ; III, 23 ; III, 40.

116. Libanios, XXV, 57 (II, p. 563-564).

pouvoir impérial des attributions normalement dévolues aux magistratures curiales. Il n'est pas surprenant que le rhéteur d'Antioche insiste tant sur le rôle de ce personnage important et sur la définition de son pouvoir, qui prête en effet à beaucoup d'équivoques[117] ; à son sujet le conflit entre la notion de pouvoir légitime et la notion de magistrature légale rejoint l'opposition d'intérêt entre la capitale impériale et les cités provinciales. Autre exemple d'une charge située au centre du débat institutionnel, la préfecture de Constantinople, qui valut à Thémistios tant dedi fficultés.

Traditions et innovations.

« Tout le monde reconnaît, je pense, que les deux plus grands soutiens de l'Empire sont la force des armes et celles des *lois*... Quand d'un côté les ennemis sont réduits par la force, et que de l'autre force reste aux lois, alors on peut goûter à la prospérité »[118]. Cette appréciation de Libanios résume toute une politique ; elle n'est pas un lieu commun indifférent, bien qu'elle soit exprimée dans le langage de la tradition la plus rhétorique ; elle n'est pas non plus ce quelle prétend être, une vérité d'évidence et l'opinion de tous, puisque nous avons trouvé dans les discours de Thémistios l'expression officielle d'une pensée contraire. Sur l'essentiel comme dans le détail, deux conceptions s'opposent ; il nous reste à rendre compte de cette opposition.

Nos critères politiques modernes sont à rejeter. Libéralisme ? Absolutisme ? Ni Libanios ni Synésios ne sont des « libéraux » parce qu'ils placent les lois au-dessus de l'empereur et le droit au-dessus du pouvoir des fonctionnaires ; il y a un « absolutisme » légal, sans doute plus oppressif et moins équitable au IVe siècle que l'« absolutisme » impérial ; c'est lui qui justifie l'analyse de Thémistios et sa théorie de la « loi vivante ». Il faut rappeler aussi que, malgré les références à Julien ou à Constantin, les interprétations données par nos auteurs restent assez éloignées des conditions de la vie politique ; dans bien des cas il s'agit de deux manières contradictoires de comprendre une même réalité, de juger une même évolution, et l'histoire ne recouvre que très imparfaitement ces oppositions théoriques. Il n'y a probablement pas de meilleur exemple pour illustrer ce que Thémistios entend par « loi vivante » que l'attitude de Julien à Antioche lors de la disette de 362-363, suppléant aux insuffisances de la législation par des mesures autoritaires de fixation des prix[119]. Il serait absurde, pour la période

117. Tisaménos se conduit comme si son poste de gouverneur lui conférait un pouvoir tyrannique et non une ἀρχὴ ἔννομος : XXXII, 15 (III, p. 173) ; Libanios attaque souvent les gouverneurs qui bafouent les lois et se conduisent en tyrans : L, 17-20 ; LVII, 41-45 ; *ep.* 867, 1251. Cf. P. Petit, *Libanius et la vie municipale*, p. 282, n. 5.

118. Libanios, LI, 2.

119. Cf. Julien, *Misopôgôn*, 357 d-358 a.

qui nous occupe, de considérer que les opinions contraires correspondent à des partis rivaux, et ces partis à deux modes différents de gouvernement. Seuls les épisodes les plus dramatiques de la crise barbare ont, peut-être, porté ces affrontements sur la scène politique.

La lecture des sources suggère une autre division ; d'un côté nous aurions des auteurs qui se réfèrent aux traditions du passé, de l'autre des « novateurs » qui admettent une certaine évolution, reconnaissent et analysent l'originalité de leur époque. On reprochait à Thémistios d'innover et, en dehors des adversaires anonymes du philosophe-préfet, on peut citer bien des exemples de réflexe conservateur. Ammien Marcellin regrette le temps de Caton, de Scipion, d'Agricola dont il compare les vertus aux turpitudes des temps modernes[120] ; Libanios avoue lucidement en 381, à l'âge de 67 ans : « Ce qu'on me reproche c'est de regretter et célébrer le passé, et d'accuser le présent »[121], et nous trouvons là un écho de ses polémiques contre ses contemporains, qui agissaient « comme si la *politeia* des romains avait été modifiée »[122]. Julien accuse Constantin devant le sénat de Rome d'avoir violé les traditions auxquelles il ne manque jamais, lui, de se référer[123]. Bien plus tard, mais plus clairement encore, Jean Lydos est pénétré du même regret des traditions oubliées ; tradition et innovation sont à peu près les seuls critères politiques qui ordonnent la matière de son *De magistratibus :* pour lui, « le propre du roi est de ne modifier absolument aucune des lois constituant l'État, mais de conserver intact, par l'exercice du pouvoir royal, la forme de sa *politeia* »[124] ; inversement l'exemple de Domitien lui inspire cet adage : « innover est le propre de la tyrannie »[125].

Thémistios se défendait d'innover, mais il se défendait somme toute assez mal ; dans sa *Lettre au sénat*, Constance explique avec justesse comment le philosophe de Constantinople est appelé à *rénover* l'hellénisme ; le *Disc.* XXXIV déclare qu'avec Théodose des perspectives nouvelles sont ouvertes à l'union de la « philosophie » et de la « politique »[126]. Pour caractériser, dans le *Disc.* I, un certain état de la législation, Thémistios parle de la « loi ancienne »[127] à laquelle est opposée, comme une loi nouvelle, la loi vivante ; développant cette idée, le *Disc.* V définit la loi vivante comme une « manifestation dans le temps »[128] de la loi divine : autrement dit une *incarnation* de la loi associée au devenir historique de l'humanité. Malgré la proximité de certains thèmes et de certains termes, on ne doit pas chercher à ce niveau une influence du christianisme sur

120. Ammien Marcellin, XIV, 6.
121. Libanios, II, 2 (I, p. 240).
122. Voir plus haut.
123. Cf. Ammien Marcellin, XXI, 10.
124. *De magistratibus*, I, 3.
125. *Ibid.*, II, 19.
126. Voir plus haut, chap. I.
127. Thémistios, *Disc.* I, 14 d.
128. Thémistios, *Disc.* V, 64 b.

Thémistios, mais noter une certaine proximité intellectuelle entre le philosophe païen et certains chrétiens comme Eusèbe. Pour ce dernier aussi Constantin inaugure une ère nouvelle ; dans son œuvre, la « conversion » de l'empereur se traduit immédiatement par une *rénovation* des structures politiques de l'Empire et du style de ses relations internationales, par un changement de sa définition[129].

Pourtant il faut, là encore, se défier des mots. Notre terminologie conduit à l'anachronisme, celle de nos sources au contresens ; les concepts de tradition et d'innovation sont au IVe siècle avant tout polémiques. La pensée « nouvelle » d'Eusèbe innove fort peu, elle se contente d'adapter le christianisme à un schéma politique préexistant ; Thémistios, qui sent et comprend l'évolution de son époque, se donne en fait pour tâche de la rattacher aux traditions de l'hellénisme. Inversement, c'est peu dire que Libanios se réfère au passé : dans tous les domaines (politique, social, religieux) sa pensée traduit une régression dans le passé jusqu'à une conception désuète du polythéisme ou de la *politeia* hellénique qui n'était déjà plus celle de Platon, d'Aristote ou des stoïciens[130].

Au IVe siècle ce ne sont pas les idées qui évoluent, mais les circonstances ; les institutions ont peu changé, mais leur champ d'exercice n'est plus le même ; la politique romaine ne s'est pas beaucoup modifiée, mais les conditions de cette politique sont désormais différentes ; les idées politiques du christianisme ne sont pas neuves, ce qui est nouveau c'est Constantin ; les théories de Thémistios ne sont pas originales, ce qui est original c'est Constantinople. Les philosophes ou les penseurs n'ont pas alors pour tâche d'innover mais de comprendre (ou de refuser de comprendre, de « regretter », comme dit Libanios) les bouleversements historiques dont ils sont témoins, et les comprendre signifie les interpréter dans le langage d'une tradition. Pour des raisons identiques, l'art officiel connaît à Constantinople au IVe siècle son apogée ; l'iconographie impériale combine alors tradition romaine et traditions hellénistiques sans chercher la nouveauté, surajoutant parfois, plus ou moins adroitement, quelques éléments chrétiens[131].

129. *Vita Constantini*, I, 1-6 (nouveauté du règne de Constantin) ; I, 8 (il commence là où Alexandre s'était arrêté) ; IV, 9-13 (la lettre de Constantin à Sapor énonce de nouvelle règles dans les relations de l'Empire avec ses voisins). Voir aussi *Laud. Const.*, 7 et 16, qui opposent nettement le présent au passé.

130. Voir plus bas, p. 182-183.

131. GRABAR, *L'empereur dans l'art byzantin*, p. 152-162.

CHAPITRE IV

LES PROBLÈMES RELIGIEUX

Naissance d'un Empire chrétien d'Orient

Jusqu'à maintenant nous nous sommes gardé d'aborder directement l'opposition christianisme-paganisme et de recourir à des critères religieux pour rendre compte de l'évolution politique. La crise barbare, les transformations intérieures de l'Empire, empruntent aux conflits religieux un style, une couleur qui caractérisent le IVe siècle, mais les problèmes ne se recouvrent pas. Ils se complètent. Il n'y a pas entre eux un rapport d'antériorité ou de causalité, mais un ordre de complexité qui fait que la conversion politique éclaire (sans l'expliquer) la conversion religieuse plus qu'elle n'est éclairée par elle. En ce sens, et malgré le langage courant qui, à l'époque, oppose le terme d'*hellène* à celui de *chrétien*, on peut considérer que l'ultime mutation de l'hellénisme est sa christianisation.

Précisons. La christianisation est d'abord un problème religieux et un fait de conscience individuelle ; mais l'historien se trouve désarmé devant les données immédiates qui pourraient servir à son étude : une littérature apologétique ou polémique qui est tantôt vraiment religieuse mais peu historique (le *Contre les païens* d'Athanase, la *Thérapeutique des maladies helléniques* de Théodoret[1]), tantôt historique mais insignifiante sur le plan

1. L'œuvre de Théodoret est certainement une des plus importantes de cette littérature, bien plus que celle d'Athanase, dissertation de jeunesse (cf. l'édition du *Contre les païens*, par P. Th. Camelot, Paris, Sources Chrétiennes, 1947, p. 15 : le traité fut écrit vers 320). Toutefois elles ont le trait commun de décrire et de pourfendre le paganisme sous la forme d'une idolâtrie déjà démodée. Qu'il y ait encore des païens à l'époque de Théodoret, nous le pensons volontiers (cf. P. Canivet, édition de la *Thérapeutique des maladies helléniques,* Paris, Sources Chrétiennes, 1958 p. 31-33), mais que ce soient les échos de polémiques actuelles dont la *Thérapeutique* nous garde le souvenir, c'est ce qui est difficile à croire. Au temps d'Athanase le paganisme était encore bien plus vigoureux, ce qui n'empêche pas le *Contre les païens* d'être encore plus livresque et poussiéreux. La littérature apologétique chrétienne traduit moins, pensons-nous, les épisodes d'une lutte contre le paganisme qu'une tentative pour exorciser une culture et une pensée helléniques jugées dangereuses mais irremplaçables.

spirituel (les deux *Apologies* d'Athanase ou le *Pro templis* de Libanios) ; une législation riche, mais souvent contradictoire et qui reste éloignée de la réalité ; enfin et surtout l'évaluation statistique des progrès du christianisme, très difficile à tenter faute de renseignements précis et de critères solides[2], mais aussi nécessairement trompeuse appliquée à une société qui ne se divisa qu'accidentellement en deux communautés religieuses[3], et conduisant à cette conclusion implicite que l'Empire est devenu chrétien à mesure que ses citoyens ou ses cités adhéraient au christianisme, ce qui chronologiquement est une lapalissade et historiquement un contresens (aussi bien que la relation inverse, d'ailleurs). Au IVe siècle et en Orient, c'est un État, et non plus seulement des individus ou des groupes sociaux, qui se convertit, et cette conversion n'est pas le choix d'une religion plutôt que d'une autre[4] ; elle est une mutation profonde dans les modes de pensée et d'organisation religieuses, un problème culturel et politique qui n'oppose pas le christianisme à l'hellénisme, mais les confronte l'un et l'autre à une nouvelle conception de la religion. Ainsi comprise, la christianisation peut être étudiée comme un phénomène historique et, sans qu'elle se réduise bien entendu à cela, comme un fait de civilisation propre à l'Orient romain.

Thémistios s'arrête en chemin. Il ne va pas jusqu'au bout d'une logique historique qui ferait de lui un hellène chrétien, mais il va jusqu'au bout de contradictions beaucoup plus révélatrices des problèmes de son époque, et pour nous beaucoup plus éclairantes. Il est païen de toutes les façons, dans sa pensée comme dans son style ; rien ne permet de le croire sur la voie d'une

2. SEECK, dans son étude prosopographique *(Briefe)* tente de déduire des renseignements que donnent nos sources l'appartenance religieuse des correspondants de Libanios ; il compte une trentaine de chrétiens parmi eux. P. PETIT (*Libanius et la vie municipale*, p. 201) estime qu'une étude plus poussée permettrait de trancher bien des hésitations. Il nous semble qu'au contraire Seeck n'est pas encore assez prudent dans ses conclusions, malgré l'exactitude de son enquête : sauf dans le cas de personnalités ayant joué un rôle actif dans les débats religieux, le christianisme ou le paganisme ne sont pas à l'époque des critères objectifs : les textes fournissent peu d'indications directes à ce sujet et c'est les trahir que de les solliciter. De là la faiblesse et les difficultés de toute approximation statistique. Autre obstacle : la « mobilité » religieuse qui est une des caractéristiques du milieu du IVe siècle.

3. Selon Grégoire de Nazianze les persécutions religieuses de Julien eurent comme plus désastreux effet de créer ces divisions à l'intérieur de l'Empire, des cités et même de chaque foyer, où le paganisme et le christianisme cohabitaient avant sans difficultés : δῆμοι δὲ στασιάζοντες, καὶ πόλεις, καὶ γένη ῥηγνύμενα, καὶ οἰκίαι διιστάμεναι, καὶ συζυγίαι σχιζόμεναι, ἃ τῷ κακῷ (la persécution religieuse de Julien) πάντα ἦν εἶκος ἀκολουθεῖν ἐκείνῳ, καὶ μέντοι καὶ ἠκολούθησαν σφόδρα (*Or.* IV, 75, *PG*, 35, col. 600) ; c'est dire que les oppositions religieuses sont, au IVe siècle, artificielles. P. PETIT (*Libanius et la vie municipale*, p. 219) remarque, à propos de la vie municipale : « il nous paraît inutile de distinguer, sauf en de rares moments, une opinion publique chrétienne et une païenne » ; c'est aussi notre conclusion.

4. A cet égard le problème de la christianisation de l'Orient romain est tout différent au IVe siècle de ce qu'il était pendant les trois premiers siècles.

conversion parce qu'il montre moins de répulsion que Libanios à parler du christianisme, ou d'accuser son hellénisme de tiédeur parce qu'il n'exclut pas, comme celui de Julien, la tolérance et même l'érige en système[5]. La distance du christianisme est d'autant plus sensible que la route choisie est parallèle : son sens de la romanité nouvelle conduit Thémistios plus loin qu'aucun de ses contemporains non-chrétiens dans l'analyse du problème religieux de son époque. Le philosophe sacrifie peu aux querelles dogmatiques et aux exposés théoriques ; nous lui en savons gré. Son originalité consiste plutôt à rompre le tête-à-tête stérile christianisme-paganisme pour envisager les oppositions religieuses du point de vue qui l'intéresse, celui de la culture et de la politique. De cette façon il échappe à l'impasse du « paganisme », mais s'il convertit son hellénisme en quelque chose, c'est en un humanisme, non en une autre religion.

Thémistios ne va pas non plus jusqu'au bout d'une époque qu'inaugure le règne de Constantin et que clôt définitivement celui de Théodose. Les problèmes changent sous la double impulsion de Gratien en Occident et de Théodose en Orient[6] : bien qu'il soit alors au plus haut de son ascension politique, l'idéologie que représente Thémistios à ce même moment n'est pas seulement menacée, elle est dépassée. Sa problématique, surtout sa problématique religieuse, reste « constantinienne ». Mais ce qui retire de la solidité à ses conclusions donne à son analyse la valeur d'un précieux témoignage.

HELLÉNISME ET CHRISTIANISME

Reconnaissance du christianisme.

Parmi les contemporains païens de Thémistios seul l'empereur Julien, qui a reçu une éducation chrétienne et demeure toute sa vie un « apostat » pour les uns, un « converti » pour les autres, montre une certaine connaissance des textes et de la doctrine de ceux qu'il combat. Ailleurs, c'est l'ignorance qui caractérise l'attitude de la « réaction païenne » à l'égard du christianisme. Ignorance affectée ? Ignorance réelle ? Il est bien invraisemblable que dans les grands centres de l'Empire où les questions religieuses et les querelles dogmatiques sont devenues un thème d'actualité, où, quand on demande le prix d'un pain à un boulanger, « on s'entend

5. Baret (*De Themistio*, p. 22) décrit Thémistios comme un païen un peu tiède ; Bouchery (*Themistius*, p. 207) oppose justement l'idéal religieux de Thémistios à celui de Julien, mais il fait par ailleurs la part trop grande à la « prudence » et à l'« opportunisme » de Thémistios.

6. Cf. Alföldi, *Festival*, p. 37 ; Piganiol, *Empire chrétien*, p. 224 ; J. R. Palanque, in Fliche et Martin, *Histoire de l'Église*, III, p. 514-518.

répondre que le Fils est inférieur au Père »[7], les hellènes n'aient pas acquis une connaissance au moins superficielle de la morale et de la théologie chrétiennes ; d'autant plus que chrétiens et païens se côtoientd ans les mêmes milieux, dans les mêmes familles et ne forment pas socialement des communautés distinctes[8]. Mais d'autre part, en considérant le christianisme comme un fait culturel étranger à l'hellénisme, les païens se sont mis en position de ne pas en parler, de ne pas chercher à le connaître et à le comprendre.

Depuis Porphyre, c'est-à-dire depuis un siècle, la polémique a peu progressé. Dans l'attaque comme dans la défense on se réfère au *Contre les chrétiens ;* c'est de là que Thémistios tire la plupart de ses arguments polémiques, et plus tard c'est à cet ouvrage plutôt qu'à un mouvement de la pensée hellénique contemporaine que répond la *Thérapeutique* de Théodoret[9]. Libanios, à qui on reconnaît une trentaine de correspondants chrétiens, ne retient et peut-être ne connaît du christianisme que son monothéisme qu'il appelle « athéisme », son culte des martyrs qu'il trouve répugnant[10], le tout assorti de considérations banales sur l'inculture des chrétiens[11] et le caractère anti-social de l'institution monastique[12]. On cherche en vain dans son œuvre, en vain aussi dans celle d'Eunape, un mot, une expression qui sonne comme la réminiscence d'un texte chrétien. La division en deux communautés, dont on peut nier qu'elle ait jamais existé sur le plan social, paraît se constituer sur le plan intellectuel.

Aussi n'est-il pas indifférent de relever chez Thémistios quelques allusions directes et quelques citations qui dénotent sinon un vrai souci de compréhension, du moins l'intention de rompre le cercle de l'ignorance[13]. Par trois fois un passage des *Proverbes* est cité dans les *Discours :* « Le cœur du Roi est un courant d'eau dans la main de Dieu, il l'incline partout où il veut »[14]. Dans le *Disc.* VII, adressé à Valens en 366-367, le texte biblique est rapproché de façon significative d'un passage d'Homère affirmant que

7. Grégoire de Nysse, *De deitate Filii et Spiritus Sancti* (*PG*, 46, col. 557) ; Grégoire de Nazianze dans ses *Discours théologiques* (*Or.* XXVII-XXXI) et Basile dans l'*Homélie XV* montrent aussi la passion des discussions théologiques dans l'Orient grec.

8. Cf. Grégoire de Nazianze, *loc. cit.*

9. Théodoret est du reste une de nos meilleures sources pour la connaissance de l'œuvre et de la pensée de Porphyre.

10. Libanios, *ep.* 607 ; *Or.* XLIII, 10 ; XLII, 42.

11. *Id.*, XVIII, 288. Le thème est déjà abondamment développé par Celse.

12. *Id.*, *Pro templis,* 14 sq. Voir aussi Eunape, *Vie des philosophes* (éd. Wright, p. 422).

13. Ces allusions et citations sont l'objet de deux études de Gl. Downey : *Allusions to Christianity in Themistius' Orations* et *Themistius and the defence of Hellenism* (voir *bibliographie*), auxquelles nous renverrons souvent.

14. *Proverbes,* 21, 1 : ὥσπερ ὁρμὴ ὕδατος οὕτως καρδία βασιλέως ἐν χειρὶ Θεοῦ. Οὗ ἐὰν θέλων νεύσῃ, ἐκεῖ ἔκλινεν αὐτήν.

les rois tirent leur origine de Zeus[15] : « Je laisse de côté Homère, Hésiode, et les maîtres des Grecs ; je me suis aperçu un jour que les écrits des Assyriens expriment élégamment la même idée : l'esprit du Roi est gardé dans la main de Dieu, et l'on doit considérer le grand danger qu'il y a pour lui, en s'engageant dans une action étrangère à Dieu, à choir de cette main qui le protège »[16]. L'interprétation est très libre ; à l'idée de soumission du roi à la volonté de Dieu, Thémistios substitue celle d'une protection. C'est mettre Homère et Salomon d'accord à peu de frais ; mais l'important n'est pas là, il est dans la référence à la Bible, assez précise et surtout clairement formulée.

Le même passage est repris six ans plus tard dans le *Disc.* XI. La citation est présentée dans les mêmes termes, avec les mêmes inexactitudes ; il y a pourtant une différence que Gl. Downey a raison de souligner dans son commentaire de ce texte[17] : la pensée biblique n'est plus introduite par une citation d'Homère, mais seulement suivie d'une vague référence au grand « maître de l'hellénisme ». Il y a parallélisme, mais non plus parallèle ; l'admiration de Thémistios s'adresse plus directement au texte chrétien, et plus largement à l'ensemble doctrinal qui est appelé « écrits des Assyriens » : « Je partage cette opinion, chers camarades (déclare Thémistios en se réclamant de la sagesse populaire dans une analyse de la philanthropie divine et royale, et il ajoute :) mais pour que vous n'alliez pas médire de moi auprès des savants éminents, j'ajouterai que parmi tout ce que j'ai souvent admiré dans les écrits des Assyriens, ceci particulièrement suscite de ma part un éloge enthousiaste : ces écrits disent quelque part que le cœur du Roi est gardé dans la main de Dieu... »[18]. Le style est à la fois lourd et elliptique[19], mais ni le sens ni l'intention ne font de doute : Thémistios veut, dans une occasion officielle, définir sa position par rapport à la « littéra-

15. *Disc.* VII, 89 c : Ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆας.

16. *Disc.* VII, 89 cd : καὶ ἐῶ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡσίοδον καὶ τοὺς τῶν Ἑλλήνων ἀρχηγέτας · ἀλλ' ἐγώ ποτε ὑπῃσθόμην καὶ τῶν ἀσσυρίων γραμμάτων ταὐτὸ τοῦτο κομψευομένων ὡς ἄρα ὁ νοῦς τοῦ βασιλέως ἐν τῇ τοῦ Θεοῦ παλάμῃ δορυφορεῖται, καὶ δεῖ τὸν κίνδυνον ὁρᾶν πηλίκος αὐτῷ πρὸς ἀλλοτρίαν τοῦ Θεοῦ πρᾶξιν ὁρμήσαντι ἐκπεσεῖν τῆς χειρὸς τῆς φυλαττούσης.

17. DOWNEY, *Allusions to Christianity*, p. 482.

18. THÉMISTIOS, *Disc.* XI, 147 bc : : καὶ δῆτα ἐγώ, ὦ φίλοι ἑταῖροι · ἀλλ' ὅπως μή μου κατερεῖτε πρὸς τοὺς λίαν σοφούς · ἄλλα τε ἠγάσθην πολλάκις τῶν ἀσσυρίων γραμμάτων, ἀτὰρ οὖν καὶ τοῦτο θαυμαστῶς ἄγαμαι καὶ ἐπαινῶ · λέγει γάρ που ἐκεῖνα τὰ γράμματα τὴν τοῦ βασιλέως καρδίαν ἐν τῇ τοῦ Θεοῦ παλάμῃ δορυφορεῖσθαι (...) ; 147 d : λέγει δέ που καὶ Ὅμηρος ταὐτὸ τοῦτο ἐν βραχεῖ καὶ σαφῶς...

19. DOWNEY (*Allusions to Christianity*, p. 482) traduit : « but do not accuse me of being among those who are over-wise... » et commente : « the phrase... seems to mean that the Emperor is not to be surprised by Themistius' knowledge of *Proverbs* ». Nous croyons qu'il faut laisser à la proposition ὅπως μή... une valeur finale, et que la phrase s'explique par l'ellipse du verbe principal « je dirai » ou « j'ajouterai que ». D'autre part κατερεῖ est une forme normale de κατερῶ (verbe attesté chez Hérodote et Platon au sens de : dénoncer auprès de quelqu'un, πρός τινα) et non pas de καταλέγω (compter au nombre de).

ture » chrétienne, éviter qu'on lui reproche de l'ignorer, et montrer qu'il sait tirer profit de ce qu'il y trouve de bon.

Une troisième reprise du texte, dans le *Disc.* XIX à Théodose[20], ne présente pas de singularité. Une référence à Homère précède la citation de la Bible, et l'admiration personnelle de Thémistios pour la sagesse « assyrienne » est remplacée par une allusion à l'empereur lui-même qui « a raison d'ajouter foi à la parole de l'Assyrien »[21]. Qui est ainsi désigné ? Salomon, comme il serait normal s'agissant des *Proverbes?* Le Christ, Thémistios n'établissant pas de distinction entre l'enseignement biblique et l'enseignement chrétien ? Sans doute l'« auteur » que notre hellène ne sait comment désigner et dont il suggère seulement ce qui lui importe : la « nationalité »[22].

On pourrait chercher d'autres rapprochements dans les *Discours* entre la tradition hellénique et les Écritures ; mais aucun n'a le caractère d'une référence concertée, si remarquable dans la citation des *Proverbes*. De plus, s'agissant de thèmes moraux tels que la φιλανθρωπία, l'ὁμοίωσις θεῷ, le « pardon des offenses », la notion d'homme créé à l'image de Dieu (εἰκὼν θεοῦ)[23], dont l'origine est évidemment grecque, on peut tout au plus se demander si Thémistios ne leur accorde pas d'autant plus de place qu'il les sait repris par la littérature chrétienne. Il est sûr en tout cas que l'allusion à l'iniquité des pères punie dans la personne des enfants jusqu'à la troisième ou quatrième génération[24], ou l'évocation du sage pardonnant à l'homme qui l'outrage[25], qui ont pour nous une résonnance biblique ou chrétienne, sont placées par Thémistios sous l'autorité légitime de Platon. Il est moins hasardeux de prêter à notre philosophe un bon souvenir de la *République* que de lui supposer une connaissance précise du *Deutéronome*[26]. Quant à l'actualité religieuse, aux querelles christologiques opposant entre eux les chrétiens, nous savons que Thémistios s'y intéressa ; il n'est donc pas impossible d'en trouver des échos dans les *Discours*, mais, en dehors de rap-

20. *Disc.* XIX, 229 a : [βασιλεὺς] πεπίστευκε γὰρ εὖ ποιῶν τῷ λόγῳ τοῦ 'Ασσυρίου, ὃς τὴν καρδίαν τοῦ βασιλέως λέγει ἐν τῇ τοῦ Θεοῦ παλάμῃ δορυφορεῖσθαι.

21. Le sens de πεπίστευκε est tout simplement : ajouter foi. Il ne faut pas chercher dans ce mot l'idée d'une foi religieuse.

22. Hardouin, qui propose la correction : τῷ λόγῳ τῷ ἀσσυρίῳ, a sans doute compris la difficulté.

23. De nombreuses études ont été consacrées à ces thèmes moraux et religieux. Parmi les plus récentes : H. MERKI, Ὁμοίωσις θεῷ ; J. KABIERSCH, *Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia*.

24. *Disc.* XXI, 258 a ; à comparer avec *Exode,* XX, 5 ; XXXIV, 7 ; *Nombres,* XIV, 18 ; *Deut.* V, 9. Thémistios renvoie à Platon.

25. *Disc.* VII, 95 ac, 97 d ; à comparer avec I *Corinth.* 4, 12 ; Thémistios renvoie à Platon (*Rep.*, 332 a-335 a ; *Crit.*, 49 a) ; Cf. DOWNEY, *Themistius and the defence of Hellenism,* p. 262.

26. Downey nous paraît chercher trop systématiquement des rapprochements entre les *Discours* et les textes chrétiens ; ainsi lorsqu'il relève (*Allusions to Christianity*, p. 485, n. 1) que Thémistios emploie l'expression « Grecs et Barbares » (*Disc.* XXI, 259 a) dans le même sens que l'*Épître aux Romains* (I, 15).

prochements hypothétiques[27], il ne s'agit que d'allusions très extérieures (et du reste très rares) ne supposant pas une connaissance véritable des problèmes[28].

Aussi est-il difficile d'apprécier l'étendue des connaissances chrétiennes de Thémistios. Le fait qu'il ne cite qu'un seul passage de la Bible, et par trois fois, n'indique pas forcément les limites de son savoir : dans ses œuvres oratoires Thémistios s'exprime volontiers par thèmes, répétés inlassablement d'année en année ; cet éminent commentateur d'Aristote fait dans les *Discours* assez rarement référence à son maître, et le plus souvent au même passage de l'*Éthique à Nicomaque* sur la distinction entre l'erreur et l'injustice[29]. Sa connaissance de l'Écriture est-elle seulement directe ? Il le prétend avec une certaine ostentation, suggérant que la citation des *Proverbes* est le fruit d'une lecture personnelle et n'est qu'un exemple entre beaucoup d'autres des excellentes choses qu'il a trouvées dans les livres « assyriens »[30]. Toutefois Gl. Downey a raison de faire remarquer, après Petau, que la phrase citée était déjà à l'époque un lieu commun de la rhétorique chrétienne[31] ; on la trouve chez Athénagoras, chez Irénée, et surtout chez Athanase, dans une lettre adressée à Jovien en 363 que Thémistios a fort bien pu connaître, lui qui, à ce moment, s'intéressait d'assez près aux problèmes religieux[32].

En somme l'originalité de Thémistios n'est pas à chercher dans une vraie curiosité pour le fait chrétien, mais dans son intention de ne pas faire montre d'ignorance. Il y a changement de tactique et non pas encore d'attitude intellectuelle ; il n'y a pas connaissance, mais assurément reconnaissance, au sens diplomatique du mot, du christianisme. Un parallèle est amorcé, sans préséance trop marquée, entre la pensée hellénique et une

27. Downey trouve un écho des querelles de l'arianisme dans une phrase du *Disc.* I, 8 ab : « l'esprit de l'homme est ainsi fait qu'il considère comme inférieur à Dieu tout ce qu'il peut également trouver dans une créature procédant de Dieu. Aussi notre esprit attribue-t-il à la source de toutes choses une substance supérieure à la substance, une puissance supérieurement puissante, une bonté supérieurement bonne ; encore ne le fait-il qu'avec précaution, en hésitant devant la similitude des mots ». Cf. *Allusions to Christianity*, p. 484.

28. Voir par exemple : *Disc.* V, 70 a ; et le discours d'Antioche que nous analysons plus bas, p. 186 sq.

29. Cf. Downey, *Themistius and the defence of Hellenism*, p. 265. Même remarque en ce qui concerne les citations de Platon.

30. *Disc.* VII, 89 d : ἀλλ' ἐγώ ποτε ὑπησθόμην καὶ τῶν ἀσσυρίων γραμμάτων... *Disc.* XI, 147 b : ἄλλα τε ἠγάσθην πολλάκις τῶν ἀσσυρίων γραμμάτων...

31. Petau : éd. Dindorf, p. 562 ; Downey, *Allusions to Christianity*, p. 483. Straub (*Vom Herrscherideal*, p. 167 n. 103) relève lui aussi cette citation et la rapproche de Irénée (*Adv. haer.* V, 26, 2), Grégoire de Nazianze (*Or.* XXXVI, 11), Ambroise (*ep.* 18, 10).

32. Athanase, *Epistola ad Jovianum de fide*, *PG*, 26, col. 813, citée par Théodoret, *Hist. Eccl.* IV, 3, 1. L'époque de cette lettre est aussi celle du *Disc.* V de Thémistios à Jovien sur la tolérance religieuse. La comparaison philologique ne permet toutefois pas de conclure que le texte d'Athanase est la source de Thémistios.

pensée chrétienne, ou plus précisément biblique, qui reçoit l'adhésion du philosophe grec. Nous sommes loin du βάρβαρον τόλμημα par quoi Porphyre désignait le christianisme opposé à l'hellénisme, ἡ κατὰ νόμους πολιτεία[33] ; assez loin aussi de l'attitude toute négative de Libanios.

UNE COMPÉTITION IDÉOLOGIQUE.

Ce que concède Thémistios au christianisme par son admiration officielle, c'est l'existence ; il n'entend pas rompre les barrières idéologiques, mais les définir à nouveau, transformer les raisons d'ignorance en conditions de confrontation. Depuis Porphyre le christianisme a fait des progrès et il est difficile de ne pas en tenir compte. Surtout, dans cet Empire romain d'Orient qu'admettent si mal certains hellènes comme Libanios, mais dont Thémistios s'est fait le théoricien, l'hellénisme n'est plus la seule partie prenante ; il ne doit plus exclure les formes de pensée qu'il considère comme étrangères à lui, mais rivaliser avec elles.

Ainsi peut se comprendre, d'abord, l'emploi dans les *Discours* de l'adjectif « syrien » ou « assyrien » pour désigner ce qui est juif, et par extension chrétien[34]. Julien appelait les chrétiens « Galiléens » pour bien souligner « la prétention ridicule d'une religion, si humble à ses origines, à s'élever à la dignité de religion universelle »[35], et l'intention de Thémistios n'est pas très éloignée, mais elle n'est pas aussi nettement polémique. L'adjectif « syrien » rappelle, dans la tradition de la *Philosophie des oracles*, que le christianisme dérive de la religion hébraïque (pour laquelle Porphyre, avant Julien, professait une certaine considération, vraie ou feinte), et qu'il a eu le tort de s'écarter de la tradition des Juifs, de renier les prescriptions de l'Ancien Testament, de rompre avec ses ancêtres, ce qui, avant toute critique doctrinale, le condamne aux yeux d'un Grec[36]. La doctrine chrétienne est donc avant tout une doctrine étrangère, et les chrétiens, même s'ils ne sont pas

33. Porphyre, cité par EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, VI, 19, 7. Il s'agit d'Ammonios qui, élevé dans le christianisme, devient païen, opposé à Origène qui abandonne l'hellénisme pour la foi du Christ.

34. THÉMISTIOS, *Disc.* V, 70 a (« Syriens ») ; VII, 89 d ; XI, 147 c ; XIX, 229 a (« Assyriens »). Downey n'est pas convaincant lorsqu'il note que cette appellation était habituelle pour désigner les Juifs ou les Hébreux (*Allusions to Christianity*, p. 482). Il existe dans les textes de cette époque un certain flottement dans la désignation des peuples barbares (« Scythes », etc.) ou des États voisins de l'Empire, mais l'adjectif « assyrien » renvoie le plus souvent à la Perse (cf. Libanios, XVIII, 227 (II, p. 335) ; Zosime, III, 13 parlant de Karrhes comme de la ville frontière entre les romains et les « assyriens »).

35. P. de LABRIOLLE, in Fliche et Martin, *Histoire de l'Église*, III, p. 198-199.

36. PORPHYRE, *La philosophie des Oracles*, (éd. Wolff), p. 180 sq. ; cf. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, p. 20 et 76. Avant Porphyre, Celse avait utilisé une argumentation du même genre : un livre entier de l'*Ἀληθὴς λόγος* mettait en scène un Juif qui condamnait le christianisme du point du vue du judaïsme.

juifs d'origine, choisissant d'être « syriens » comme le Paphlagonien Thémistios a choisi d'être grec, renoncent à l'hellénisme.

Toutefois en reprenant l'argumentation traditionnelle du paganisme porphyrien, Thémistios la révise. La Syrie n'est pas seulement une patrie plus honorable pour les chrétiens que la petite Galilée, c'est une partie, et non des moindres, de l'Empire romain d'Orient. L'attache géographique assignée au christianisme n'introduit pas une disparité complète entre chrétiens et hellènes : le christianisme est déclaré étranger à l'hellénisme, mais intégré à l'Empire.

Reconnaissons qu'il y a beaucoup d'artifice dans cette intégration, beaucoup d'arbitraire dans une désignation géographique que rien ne justifie probablement, sinon la nécessité de trouver un pendant à la Grèce qui évoquât aussi l'appartenance romaine[37]. L'idée est très clairement exprimée dans le *Disc.* V, qui présente l'harmonieuse coexistence des religions comme une condition de l'équilibre de l'Empire[38] ; et dans une curieuse énumération, qui ne peut guère être fortuite, Thémistios suggère une division en trois groupes ethniques, ou plutôt en trois aires culturelles et religieuses : la Grèce dont relève l'hellénisme sous toutes ses formes, la Syrie c'est-à-dire le christianisme et ses factions multiples sur lesquelles est porté l'accent, et l'Égypte. Qui sont les *Égyptiens?* Sont-ils là seulement pour rompre le dangereux tête-à-tête hellénisme-christianisme ? D'autres passages de Thémistios suggèrent cette intention ; elle est certaine, mais fondée sur autre chose. Dans Porphyre, que Thémistios a sans doute beaucoup lu, et particulièrement dans la *Lettre à Anébon, prêtre égyptien*, l'Égypte est désignée comme la patrie symbolique des religions à mystère, étrangères à l'hellénisme traditionnel[39]. Nous touchons là, sans doute à cette

37. La Syrie est une des provinces de l'Empire les plus christianisées ; de plus, à l'époque où Thémistios écrit le *Disc.* V, Antioche est au centre des débats religieux : le schisme paulinien divise encore la ville, l'orthodoxie nicéenne cherche à rétablir ses positions et l'évêque Mélèce réunit autour de lui un concile des évêques de Syrie et d'Asie Mineure ; surtout, le séjour de l'empereur Jovien dans la capitale syrienne est consacré aux querelles christologiques (cf. plus bas, p. 173). On peut penser que cet ensemble de raisons a favorisé la désignation de la Syrie comme patrie du christianisme, mais il ne l'explique ni ne la justifie.

38. Thémistios, *Disc.* V, 69 c-70 a : les différentes religions de l'Empire sont comme les différents corps de l'Armée, tous indispensables. La pluralité des religions est voulue par Dieu : ἄλλως Σύρους ἐθέλει πολιτεύεσθαι, ἄλλως Ἑλλήνας, ἄλλως Αἰγυπτίους.

39. Cf. Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 80-87. Dans cette *Lettre à Anébon*, Porphyre, sur un mode volontiers ironique, adresse à un correspondant très probablement fictif un certain nombre de questions embarrassantes sur les religions mystiques. Il semble que la polémique ait rebondi, car nous possédons une réponse publiée sous le nom d'*Abammon, maître d'Anébon*, qui est l'œuvre sinon de Jamblique lui-même, au moins de quelqu'un de son école (on trouvera la bibliographie sur cette question dans Bidez, *op. cit.*, p. 81 et n. 4). Dans cette querelle, Anébon et Abammon sont « égyptiens » comme dans Thémistios les chrétiens sont « syriens » ; Porphyre soulignait ainsi le caractère étranger d'innovations religieuses qu'il estimait incohérentes et dangereuses. Notons que l'Égypte garde au IVe siècle une originalité religieuse qui

polémique qui au IVe siècle pose en rivaux les disciples de Porphyre (d'un hellénisme plus humaniste) et ceux de Jamblique (dont on remarque le goût pour le mysticisme, les rites d'initiation[40] — on pense à l'empereur Julien et aux philosophes de son entourage). Est-ce ce débat un peu confus, mais dont bien des documents révèlent l'importance et dans lequel la position de Thémistios ne fait pas de doute[41], qui reparaît ici ? C'est probable, et du même coup les trois symboles géographiques, Grèce, Syrie, Égypte, recouvrent à peu près les diverses oppositions religieuses ou culturelles que Thémistios pouvait concevoir dans le cadre de l'Empire d'Orient[42].

L'assimilation des principales conceptions religieuses aux principales provinces de l'Empire a une évidente portée politique ; elle a aussi une signification philosophique : elle réduit le problème des oppositions religieuses à celui du voisinage de civilisations concurrentes. Le schéma général est donné par le *Disc.* V : un Dieu unique, commun à tous les hommes, demeure inaccessible à toute connaissance ; au cœur de chaque homme existe un sentiment religieux qui le pousse à reconnaître ce Dieu et à l'honorer ; mais la forme que prend cette vénération, les opinions exprimées sur Dieu, varient et varieront toujours selon les races, les langages, les mœurs[43]. Les cultes ne sont qu'une forme d'expression des cultures. Il s'ensuit que les religions ne sont en aucun cas inconciliables, mais restent étrangères les unes aux autres.

Une langue étrangère, tel est bien pour Thémistios le vocabulaire du christianisme. Lorsqu'ils évoquent les dogmes ou le culte chrétiens, les *Discours* « traduisent » ; le mot propre, si grec soit-il, est systématiquement évité ; un équivalent est cherché qui crée une impression volontaire de flou et d'imprécision. Le souci d'équivoque est parfois poussé jusqu'à l'obscurité : parlant des fausses conversions et apostasies que provoquèrent la politique religieuse de Julien, puis la réaction chrétienne sous Jovien, un passage du *Disc.* V commente : Οἱ αὐτοὶ πρὸς βωμοῖς, πρὸς ἱερείοις, πρὸς ἀγάλμασι,

peut en faire un symbole : sous Julien on se réjouissait encore d'avoir trouvé un nouvel Apis (Piganiol, *Empire chrétien*, p. 20), et dans l'*Expositio totius mundi*, 34, (œuvre de la fin du règne de Constance) on lit : « les dieux ont habité l'Égypte, ils l'habitent encore ».

40. Bidez (*op. cit.* p. 96, n. 3) remarque avec raison que, dans les *Vie des philosophes*, Eunape accorde moins de place aux mystères et aux opérations théurgiques lorsqu'il traite de Porphyre que lorsqu'il évoque Jamblique et son école.

41. Voir plus haut, p. 43-44, la polémique opposant Thémistios à certaines tendances néo-platoniciennes.

42. Une division tripartite assez semblable se retrouve dans Eusèbe de Césarée : le début du livre I de la *Préparation évangélique* est un exposé des cosmogonies païennes qui distingue les Phéniciens, les Égyptiens et les Hellènes; de même *Laud. Const.*, 13 (éd. Heikel, p. 237, l. 6-7) : ὁμοῦ δὴ οὖν πάντες Αἰγύπτιοι, Φοίνικες, Ἕλληνες, καὶ πᾶν τὸ θνητὸν γένος...

43. Voir plus bas, p. 168-172.

πρὸς τραπέζαις ...[44]. Le sens oblige à chercher dans les quatre termes utilisés une opposition deux à deux faisant allusion au christianisme d'une part, aux cultes païens de l'autre. Or si βωμός et ἄγαλμα ont une résonnance exclusivement païenne, les mots ἱερεία et τράπεζα n'appartiennent pas strictement, il s'en faut, au vocabulaire chrétien[45] ; chercher une correction ne résout rien[46] : l'équivoque est sans doute volontaire. Ailleurs on pourrait peut-être penser à un « camouflage », mais dans le cas présent la pensée est claire, son expression officielle ; le parti-pris de « traduire » vient d'une relation plus profonde sentie entre culte et langage, entre religion et civilisation : refuser le mot exact, c'est refuser d'abord la signification mystique qui s'y trouve attachée[47] ; traduire le vocabulaire chrétien dans un équivalent appartenant plus exclusivement au langage de la culture hellénique, c'est le désacraliser.

Dès lors le christianisme n'est plus qu'une civilisation parallèle à l'hellénisme, matérialisée dans des livres, à consulter comme on consulte un *corpus* littéraire et philosophique constituant la sagesse d'une nation. Pour Thémistios la Bible est objet de lecture, il y insiste de façon inhabituelle; elle a un auteur, qui est « assyrien » comme Homère est grec. A cette condition il est possible de mettre en parallèle les « écrits des Assyriens » et les chefs-d'œuvre consacrés de l'hellénisme : il s'agit de l'expression de deux civilisations voisines, en droit égales, en antiquité comparables, dont Thémistios relève les concordances avec l'amusement de quelqu'un qui s'initie à une littérature étrangère. Il va de soi que la pensée biblique ne sera jamais tout à fait naturelle à un Grec et que, dans son milieu et dans sa langue, Homère l'emportera sur l'Assyrien.

Si banale en apparence, cette manière dont Thémistios présente les rapports du christianisme et de l'hellénisme introduit à un problème particulièrement important du IVe siècle, celui d'une opposition entre la notion de culture et celle de foi. Invoquer le témoignage d'Homère et comparer son autorité à celle des écritures n'est certes pas nouveau : pour ne citer qu'un exemple, les *Ὁμηρικὰ Ζητήματα* de Porphyre ont mis à la mode une interprétation allégorique des poèmes homériques comparable aux méthodes des docteurs de la foi chrétienne[48]. Encore Porphyre ne fait-il qu'ouvrir discrètement la voie ; ses successeurs du néoplatonisme considèrent volontiers Homère comme l'interprète d'une pensée divine, ses vers comme des oracles qu'une philosophie mystique aura pour tâche d'expliquer. La démarche de

44. *Disc.* V, 68 a.

45. Τράπεζα est employé aussi dans le vocabulaire religieux païen ; I *Corinth.* (10, 21) garde au mot son ambivalence en opposant τράπεζα Κυρίου à τράπεζα δαιμόνων.

46. PETAU (éd. Dindorf, p. 533) proposait de corriger ἱερείοις en ἱεροῖς et de joindre ce mot à τραπέζαις pour désigner le culte chrétien, βωμοῖς et ἀγάλμασι désignant les cultes du paganisme.

47. Libanios établit un rapport étroit entre langage et religion : *Or.* XVIII, 157 (II, p. 304) ; LXXI, 8 (IV, p. 350) ; cf. MISSON, *Le paganisme de Libanius*, p. 153.

48. Cf. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, p. 32.

Thémistios est inverse : pour rapprocher les définitions de l'hellénisme et du christianisme il ne transforme pas Homère, Hésiode, Platon et Aristote en Pères d'une Église ; il les présente, et l'« Assyrien » aussi, comme les « pionniers » (ἀρχηγέται) d'une civilisation[49]. Homère n'est pas la Bible des Grecs, c'est la Bible qui est comprise comme l'Homère des chrétiens. On mesure ici le pas accompli : à l'intolérance de l'empereur Julien qui, pour atteindre le christianisme, avait choisi de faire de l'hellénisme une religion, et en avait tiré cette conséquence extrême qu'un chrétien ne pouvait enseigner les lettres grecques[50], Thémistios oppose une analyse qui ramène les oppositions au plan de la culture, c'est-à-dire autorise la tolérance et garde à l'hellénisme toute sa puissance attractive ; à Grégoire de Nazianze, en revanche, qui distinguait contre Julien, la culture hellénique et la foi chrétienne, affirmant qu'un chrétien pouvait être hellène[51], Thémistios concède bien qu'il n'y a pas d'opposition religieuse entre l'hellénisme et le christianisme, mais répond qu'il y a une opposition plus profonde entre la notion de culture et celle de foi, et que la tolérance religieuse se double d'une compétition idéologique.

De cette compétition entre un hellénisme et un christianisme présentés comme deux civilisations étrangères l'une à l'autre, mais intégrées l'une et l'autre à l'Empire, le *Disc.* V donne toutes sortes de définitions. L'image est tantôt celle d'une émulation parmi les différents corps d'une armée, tantôt celle d'une course arbitrée par Dieu, arbitre unique ; course dont la « régularité » doit être garantie par l'Empereur[52]. Il y a rivalité, il n'y a pas affrontement ; il y a, par définition, communauté de but sinon d'inspiration.

Par quoi se manifeste la compétition ? C'est l'œuvre entière de Thémistios qui répond à cette question : elle sacrifie assez peu aux subtilités doctrinales et cherche avant tout l'efficacité pédagogique ; elle se présente comme une mobilisation des thèmes moraux de l'hellénisme les plus susceptibles de recueillir une large adhésion, les plus utiles au bonheur du citoyen, les plus appropriés aux conditions sociales et politiques de l'époque[53]. On notera que beaucoup de ces thèmes ont déjà acquis droit de cité dans la littérature ou l'enseignement chrétiens :

49. THÉMISTIOS, *Disc.* VII, 89 d.

50. La loi scolaire de Julien (*C. Th.* XIII, 3, 5 ; JULIEN, *Lettres*, éd. Bidez, 61), jugée sévèrement par AMMIEN MARCELLIN (XXII, 10, 7 et XXV, 4, 20), souleva, à l'époque, quelques protestations (par exemple la démission du rhéteur Prohairésios à Athènes).

51. GRÉGOIRE DE NAZIANZE développe ce thème dans son *Or.* IV (5 et 105-109), œuvre de polémique contre Julien et particulièrement contre sa *loi scolaire*. L'orateur chrétien s'interroge longuement sur le sens à donner au verbe ἑλληνίζειν.

52. *Disc.* V, 68 cd.

53. Voir DOWNEY, *Themistius and the defence of Hellenism;* nous ne partageons pas les conclusions de l'auteur lorsqu'il fait de Thémistios le partisan d'une éducation démocratique ; néanmoins l'idée d'une pédagogie morale nous paraît en effet très importante dans l'œuvre de Thémistios ; c'est sans doute là le dernier mot de son « paganisme ».

— I, 10 a ; XV, 186 c-d : le bon roi est comme le bon pasteur....
— IV, 50 d : c'est la faiblesse des hommes de ne croire que ce qu'ils voient et touchent.
— VI, 76 b-78 b : Dieu est le père commun de tous les hommes ; tous les hommes sont donc frères et se doivent un amour mutuel qui a nom philanthropie.
— VII, 95 a-b : aime ton prochain et même ton ennemi, tel est l'enseignement moral de Platon et de Socrate, déclare Thémistios qui se réfère à *Rep.* 332 a-335 a et *Crit.* 49 sq.
— XV, 192 b : selon Pythagore, les hommes sont créés à l'image de Dieu.
— XIX, 226 d-227 b : Il faut rendre, comme fit Lycurgue, le bien pour le mal.
— XXXIV, chap. XXVI ; VII, 97 d : grandeur d'âme de l'empereur, qui bénit celui qui l'outrage conformément à l'enseignement de Socrate et de Platon.

Les exemples pourraient être multipliés d'idées ou d'images que Thémistios a sans doute raison de revendiquer pour l'hellénisme, mais qui, grecques à leur origine, sont déjà christianisées au IV[e] siècle. Insister serait cependant dénaturer les intentions du philosophe : il se garde de dénoncer l'ambiguïté et d'accuser, comme firent Celse et Porphyre[55], le christianisme d'imitation ou de déformation : chez Thémistios, la rivalité ne porte pas sur le choix d'un système moral, mais, à l'intérieur d'un système moral commun, sur le choix d'un système de référence idéologique. Le vrai problème n'est donc pas celui d'influences réciproques, mais celui d'une convergence. Sans doute est-il plus complexe dans le domaine moral que dans le domaine politique, où nous avons noté de nombreuses interférences entre la pensée de Thémistios et celle d'Eusèbe, mais le même fil directeur peut nous guider : il n'est pas exact de prétendre que l'hellène emprunte au chrétien ou le chrétien à l'hellène ; il n'y a entre eux aucune communauté spirituelle peut-être, et sans doute peu de communication, mais de leur mutuelle ignorance et de leur recherche pour interpréter une situation commune naît une synthèse, un humanisme original. Dans l'optique de Thémistios ce qui relie le christianisme et l'hellénisme, c'est la romanité,

EMPÉDOCLE OU L'IMPOSTURE RELIGIEUSE.

Si l'analyse de Thémistios permet de concevoir un humanisme à la fois hellènique et chrétien, elle ne peut s'accommoder du christianisme en tant que tel, c'est-à-dire d'une religion révélée, prétendant à l'universalité, volontiers

55. CELSE, Ἀληθὴς λόγος, 2 : « les préceptes de leur morale (= des chrétiens), dans ce qu'ils ont de meilleur, les philosophes les ont enseignés avant eux ». Le pardon des offenses : « c'est là une vieille maxime déjà dite et bien mieux dite avant eux », par Platon par exemple, qui, faisant converser Socrate et Criton, concluait : « il n'est jamais permis d'être injuste, ni de rendre injustice pour injustice ». Cf. aussi Porphyre, cité par EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Hist. Eccl.*, VI, 19, 7.

intolérante. Thémistios avait réussi à éviter la fausse opposition religieuse, telle que la concevait Julien, entre le christianisme et l'hellénisme, mais il en rencontre une autre, à un niveau plus profond, entre religion et civilisation, entre un certain christianisme et une certaine romanité. Le ton n'est plus alors à la tolérance ou à l'argumentation sereine, mais à la polémique ardente[56]. Thémistios prononce le divorce avec éclat : il n'avait pas dénoncé l'erreur du christianisme, il dénonce l'imposture du Christ et choisit, pour la désigner, le masque de celui que la littérature grecque a déjà consacré dans ce rôle : Empédocle[57]. Le parallèle est original, inattendu ; il vaut qu'on s'y arrête.

La première allusion se trouve dans le *Disc.* V. Jovien, affirme Thémistios avec une ironie certaine, a pris soin de distinguer, dans sa législation religieuse, quelles étaient les formes licites et les pratiques illicites du culte païen ; il s'est fait ainsi « l'interprète des lois divines », et interprète « pas plus mauvais qu'Empédocle — je ne parle pas, par Zeus, de l'Empédocle de jadis ! »[58]. Dans un passage entièrement consacré à la rivalité entre le christianisme et l'hellénisme, une allusion au prophétisme du philosophe d'Agrigente n'aurait pas grand sens, et même en l'absence de toute autre indication il faudrait supposer un Empédocle moderne, le Christ. Il y a, de plus, la proposition en incise. Est-elle, comme le veut Hardouin[59], à rejeter comme une « glose inutile », contresens d'un copiste irrespectueux ? Elle est reprise dans tous nos manuscrits, c'est-à-dire que l'interpolation serait largement antérieure au XIIIe siècle ; l'hypothèse n'est guère satisfaisante, et elle est en plus inutile, ne changeant rien à l'interprétation du passage. Quel que soit l'état du texte, l'auditeur de Thémistios, comme le lecteur moderne, devait comprendre que Jovien est l'interprète envoyé par les dieux pour révéler aux païens le bon usage de leurs cultes, de la même manière (ou plutôt « mieux ») que le Christ-imposteur révélant aux chrétiens la loi nouvelle.

Le doute n'est plus permis lorsqu'on rapproche cette allusion d'un long passage enflammé du *Disc.* XIII, dans lequel Thémistios rend grâce au sénat romain de défendre avec énergie la civilisation et l'humanisme contre le pessimisme d'Empédocle[60]. Nous examinons plus loin les circonstances et la portée politique de ce texte très important[61] ; bornons-nous maintenant à en extraire ce qui nous intéresse : « Ici aussi (*i.e.* à Rome) je vois d'autres lois, plus saintes et plus divines, celles que Numa a établies, rattachant

56. Cette opposition de ton est très nette entre le *Disc.* V et le passage du *Disc.* XIII qui aborde les problèmes religieux. Voir plus bas, p. 191.

57. Pour Empédocle, nous renvoyons à l'édition Diels et Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, I, p. 275-375.

58. Thémistios, *Disc.* V, 70 b : ἀλλὰ καὶ τοὺς θεσμοὺς ἐξηγεῖται οὐ φαυλότερον Ἐμπεδοκλέους — οὐ μὰ Δία ἐκείνου τοῦ παλαιοῦ...

59. Éd. Dindorf, p. 535.

60. Thémistios, *Disc.* XIII, 178 ab.

61. Voir p. 191-198.

pour nous[62] la ville au ciel. Grâce à vous (sénateurs romains), les dieux n'ont pas encore déserté la terre ; c'est vous qui, jusqu'à maintenant, avez résisté sans faiblesse pour que la nature mortelle ne soit pas tranchée de la nature immortelle, et qui n'avez pas concédé à Empédocle qu'il disait vrai en blasphémant le domaine terrestre et en l'appelant le champ du malheur. Comment pourrait être le champ du malheur ce qui est placé sous la protection de Rome, d'une assemblée de dieux réunis, d'un dème de héros, d'une tribu[63] de génies protecteurs des foyers et dispensateurs de prospérité[64] ? Et dans votre océan tout de beauté l'endroit de la plus grande beauté, de la plus grande félicité, de la plus grande magnificence, c'est là où se trouve ancré[65] le fonds commun de nos convictions[66], retenues par des cables que nul ne peut mouvoir ni ébranler[67] ; là où se trouve ancrée la très sainte et sacrée civilisation[68] qu'avec l'aide de Dieu vous mettez en œuvre chaque jour, à chaque instant, pour la défense de l'espèce humaine dont il vous est échu, de tout temps, d'être les protecteurs, autrefois par les armes, maintenant de ce meilleur bastion qu'est la religion... »[69].

Cette tirade vibrante ne trahit pas complètement la pensée du véritable Empédocle qui est même exactement cité[70]. Mais cette citation, que Thémistios avait déjà utilisée dans un passage du *Disc.* XX qui ne se prête à aucune interprétation particulière[71], est ici bien proche d'expressions chrétiennes sur la misère du monde terrestre, l'exil du chrétien ici-bas, le renoncement au bonheur humain. S'il s'agissait de combattre les théories millénaires d'Empédocle (dont le « pessimisme » n'est pas la seule caracté-

62. Hardouin propose ici de corriger ἡμῖν en ὑμῖν étant donné que Thémistios s'adresse au sénat de Rome. Mais cette correction en entraînerait d'autres, identiques, dans tout le passage, et elle ferait disparaître l'intérêt essentiel du texte : ce sentiment de solidarité qui unit Thémistios, le païen d'Orient, au paganisme romain.

63. Les mots ἀγορά, δῆμος, φυλή sont empruntés au vocabulaire des institutions de l'ancienne Grèce : *l'assemblée* est formée de l'élite des citoyens, la *tribu* comprend plusieurs *dèmes*.

64. Le texte n'est compréhensible que si l'on met une ponctuation forte après ὀλϐοδοτήρων.

65. 'Ορμῇ devrait être corrigé en ὁρμεῖ.

66. En grec : τῆς γνώμης ἡ σύστασις τῆς ἡμετέρας.

67. Là encore une correction évidente : il faut une virgule après ἀσαλεύτων, non un point.

68. En grec : ἡ παναγὴς καὶ ἱερὰ πολιτεία. Sur la valeur idéologique de ce dernier mot et sa signification dans le discours, voir plus bas, p. 181-183, 194-195.

69. Phrase intéressante qui oppose le passé au présent : à la lutte armée contre les barbares que le sénat de Rome dirigeait autrefois, succède, depuis son effacement politique, une lutte pour la défense de la religion traditionnelle ; voir plus bas, p. 193.

70. EMPÉDOCLE, 121 (Diels-Kranz, I, 360) : ἀτερπέα χῶρον ἔνθα φόνος τε κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα Κηρῶν αὐχμηραί τε Νόσοι καὶ Ξήψιες ἔργα τε ῥευστὰ "Ατης ἀν λειμῶνα κατὰ σκότος ἠλάσκουσι (ou ἱλάσκονται). En dehors de Thémistios, ce texte est cité notamment par PROKLOS (*In Rep.* II, 157, 24 ; *In Crat.* éd. Boissonade, p. 103) et SYNÉSIOS (*De Provid.* I, *PG*, 66, col. 1213) ; mais aucun de ces auteurs n'en fait le même usage que Thémistios.

71. *Disc.* XX, 240 c : Thémistios emploie ici l'expression λειμὼν τῆς "Ατης (correction justifiée de Petau) pour dire que son père, montant au séjour des bienheureux, l'a « laissé... dans le champ du malheur », c'est-à-dire orphelin sur la terre.

ristique), on comprendrait mal que les romains soient si chaudement félicités de n'avoir pas désarmé « jusqu'à maintenant », de résister « encore » à la prédication de l'imposteur[72]. Il ne peut s'agir que de la « réaction païenne » trouvant à Rome son dernier bastion contre les progrès du christianisme.

Ajoutons que le personnage d'Empédocle et sa philosophie ne sont l'objet à l'époque de Thémistios que de références assez rares et assez neutres, nullement d'interprétations religieuses ou symboliques[73] ; il n'est cité dans les *Discours* qu'aux deux occasions signalées plus haut, ce qui confirme son rôle de prête-nom. Du grand φυσικός, du φυσιολόγος dont Aristote fait l'éloge[74], Thémistios ne retient que les aspects du mystificateur religieux, relatés par une tradition souvent contradictoire : l'interprète des lois divines, qui prétend rapporter de sa familiarité avec les dieux des éclaircissements sur « la manière de leur plaire ou de leur déplaire » (comme dira la *Souda*) ; le philosophe inspiré qui maudit le séjour terrestre et aspire à libérer son âme de l'asservissement du corps ; enfin, bien qu'aucune allusion directe n'y soit faite, le simulateur qui se jette dans le cratère de l'Etna pour faire croire à une apothéose et que trahit sa sandale rejetée par le volcan. Cette dernière évocation, liée au nom du philosophe d'Agrigente, coïncide si bien avec ce qu'un païen peut penser de la mort et de la résurrection du Christ qu'il faut sans doute y chercher la raison première de l'assimilation. L'« imposture » de la résurrection ne pouvait être désignée par un hellène de façon plus transparente, incisive, injurieuse. Empédocle est beaucoup moins un camouflage qu'une trouvaille d'expression qui, tournant en dérision la révélation et la métaphysique chrétiennes, a pour Thémistios le mérite de rester dans le ton et dans la sphère de l'hellénisme.

Par ailleurs, à travers le Christ-Empédocle c'est une certaine conception de la religion que vise Thémistios, qui correspond historiquement au christianisme sans exclure les autres religions de salut et sans inclure dans la condamnation les formes d'une *civilisation* chrétienne. Le reproche va à une doctrine qui introduit une division entre l'homme et le monde, un divorce dans l'homme entre ses deux natures, terrestre et divine, et qui compromet cet univers réconcilié qui est celui de la civilisation romaine. Il y a dans ces quelques lignes un pressentiment angoissé de la fin d'une Histoire providentielle dont Rome est plus que jamais le symbole, du départ de ces dieux très humains qui firent cette histoire en liaison avec les hommes, d'un grand deuil sur la terre abandonnée. Le débat ne fait pas se rencontrer

72. *Loc. cit.:* Οἱ θεοὶ τὴν γῆν οὔπω ἀπολελοίπασι..., ὑμεῖς ἐστὲ οἱ μέχρι τέως ἀπομαχόμενοι.

73. On relève dans la *Thérapeutique* de THÉODORET (I, 74) une citation d'Empédocle sur les « choses invisibles » (*frag.* 133) qui conclut : « Pour les hommes, la foi est la grande route qui descend jusqu'aux profondeurs de l'âme ». Ceci confirme qu'on pouvait voir en Empédocle un philosophe de la Foi et de la Révélation.

74. ARISTOTE appelle ainsi, avec grand éloge, Empédocle dans la *Poétique;* cf. Diels-Kranz, I, p. 287-308. Les indications biographiques les plus détaillées sur Empédocle se trouvent chez Diogène et dans la *Souda*.

deux religions, mais un humanisme et les exigences d'une doctrine de salut.

Ni le problème ni la réponse ne sont neufs[75] ; mais ils sont chez Thémistios l'aboutissement d'une longue analyse que nous avons tenté de saisir et qui, partant de l'hellénisme, aboutit à une exaltation de la romanité. Le conflit hellénisme-christianisme, artificiel dans les termes où le pose l'empereur Julien, stérile et insignifiant lorsque Libanios l'évoque, ne se développe et ne se résout à la fois que dans le cadre de l'Empire oriental, et dans ce cadre il change de sens. Confrontés aux problèmes religieux du IVe siècle l'hellénisme n'est plus qu'une culture et la romanité est devenue une civilisation.

LES PRINCIPES D'UNE POLITIQUE RELIGIEUSE

Ces définitions et ces rapports nouveaux entre hellénisme, christianisme, romanité, trouvent leurs correspondances les plus nettes sur le plan de la politique religieuse ; aussi cet aspect du problème prend-il dans l'œuvre de Thémistios une grande importance. Au delà de la simple opposition de deux cultes qui se disputent la suprématie, la notion nouvelle de politique religieuse est une parfaite illustration de l'équilibre politique à trouver entre l'unité de l'Empire et la diversité de ses composantes, et, sur le plan idéologique, de l'intégration à réaliser de l'hellénisme et du christianisme à la romanité, de l'assimilation de cultures différentes dans une forme unique de civilisation. Sorti des ornières du sectarisme, le conflit religieux apparaît à Thémistios comme le type le plus révélateur des conflits de politique intérieure, le plus propre à dégager les définitions de l'Empire nouveau, le jeu normal ou le mauvais fonctionnement de ses institutions.

LE DISCOURS V SUR LA TOLÉRANCE — ÉCLAIRAGE ET SIGNIFICATION HISTORIQUES.

Un seul discours nous est parvenu où Thémistios traite longuement et précisément de ces problèmes, mais par sa date — 1er janvier 364, six mois après la mort de l'empereur Julien[76] —, les circonstances — avènement récent d'un empereur sans prestige, Jovien, à qui le trône échoit au milieu

75. Nous rejoignons le débat qui oppose chrétiens et païens sur l'histoire providentielle de Rome (Saint Augustin a vingt et un ans lorsque Thémistios prend la parole à Rome ; quarante ans plus tard il écrit la *Cité de Dieu*), et plus généralement sur l'évolution de l'humanité ; cf. J. SIRINELLI, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée*, Dakar, 1961, p. 223-224.

76. Julien est mort le 26 juin 363.

d'une des pluste rribles déroutes que l'armée romaine ait connues[77] —, et le ton de l'orateur — qui représente à la fois l'hellénisme et le sénat de Constantinople[78] —, l'œuvre a une signification particulière, au plus près d'une actualité brûlante, au plus profond de cet effort de synthèse politique qui caractérise les meilleures pages des *Discours*.

Selon un procédé qui lui est habituel[79], Thémistios profite de l'avènement du nouvel empereur pour lui présenter, au milieu de développements rhétoriques, un exposé allusif mais cohérent de la situation politique et, sous le couvert d'éloges, bon nombre de recommandations. Cette fois, parmi tous les thèmes d'actualité possibles, Thémistios choisit de développer celui de la tolérance religieuse. Comment interpréter ce choix ?

On pense d'abord à la réaction chrétienne qui, suivant la mort de Julien, a provoqué quelques désordres[80]. L'agitation est surtout violente dans les villes dont une minorité païenne avait pris le contrôle sous Julien : à Constantinople une manifestation populaire chasse le préfet précédemment imposé, à Antioche se produisent des manifestations que les remarques désabusées du *Misopôgôn* pouvaient laisser présager[81] ; le peuple dans les rues conspue les tenants des anciens cultes, et Thémistios peut dire : « la philosophie n'est pas aujourd'hui fort bien traitée par la foule »[82]. Mais ces désordres, qui menacent les temples et les cultes du paganisme, ne prennent sans doute qu'exceptionnellement la forme d'un affrontement entre deux communautés[83]. Si, malgré les consignes de modération données par cer-

77. Les circonstances de l'élection de Jovien sont rapportées avec beaucoup de vie et de détails par Ammien Marcellin, XXV, 5.

78. Le *Disc.* V est une défense du paganisme (au moins de la tolérance qui seule peut permettre la survie du paganisme), mais il est aussi l'allocution officielle du représentant de la capitale orientale (cf. la péroraison, 70 c-71 b).

79. Voir notamment le *Disc.* XIV, qui salue l'avènement de Théodose après un désastre militaire encore plus terrible que celui qui porte Jovien au pouvoir (Andrinople) ; Thémistios y brosse un tableau de la situation de l'Empire et présente quelques revendications, notamment en faveur du sénat de Constantinople.

80. Pour étudier cette « réaction chrétienne », dont on exagère généralement l'importance, on se reportera aux principales sources ; contemporaines d'abord : la correspondance de Libanios et les discours de Grégoire de Nazianze (*Or.* IV et V) ; les historiens de l'Église ensuite, Socrate, Sozomène et Théodoret, qui donnent une vue assez inexacte de la situation, parce que commandée par l'opposition paganisme-christianisme. Le *Disc.* V de Thémistios, bien qu'il reste à un niveau un peu théorique et donne peu de détails précis, est certainement le document le plus éclairant.

81. Julien constate dans le *Misopôgôn* (357 c) : ἅπας <ὁ δῆμος> ἀθεότητα προελόμενος.

82. *Disc.* V, 63 c. Thémistios revient plus tard sur ces mauvais traitements infligés à la philosophie à l'avènement de Jovien : *Disc.* VII, 99 c.

83. Cf. Grégoire de Nazianze, *Or.* IV, 75 (cité plus haut), qui, en voulant montrer la malignité de Julien, met surtout en évidence le caractère artificiel des oppositions religieuses. La « réaction chrétienne » est décrite par le même auteur (*Or.* V, 37) comme l'effondrement naturel de l'œuvre de Julien ; idée semblable chez Socrate (III, 24) ; Thémistios y voit très justement une sorte de reflux (*Disc.* V, 67 d-68 a).

taines autorités chrétiennes[84], l'émotion populaire déborde en quelques excès, n'en sont guère victimes que le prêtre païen surpris dans l'exercice de ses fonctions ou le « philosophe » imprudent qui n'a pas assez vite « ôté son manteau »[85]. Les hellènes ont plus le sentiment d'un échec que d'un danger ; les plus irréductibles partisans de Julien, qui choisissent désormais de se taire[86], affirment avec Libanios que, « Julien mort, la vérité continue à vivre, plus forte que de nombreuses voix mensongères »[87].

Au demeurant les sources, même chrétiennes, donnent à penser que les apostasies ou conversions eurent le caractère de revirements collectifs, résultat d'une législation contraignante, et qu'il y eut, de Constance à Jovien, alternance de deux sectarismes plutôt que rencontre de deux partis[88]. C'est là le problème qu'aborde le *Disc.* V. Thémistios dénonce les persécutions, mais ce qui lui paraît encore plus grave que les excès du conflit religieux, c'est la crise politique dont ils sont le signe. Le fait que l'œuvre soit prononcée officiellement devant la cour, puis répétée en public à Constantinople[89], montre que les problèmes de politique religieuse ne sont plus alors matière à violence, mais à réflexion.

84. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.* V, 37.

85. LIBANIOS, *Or.* XVIII, 287 : νεῶν δὲ οἱ μὲν κατεσκάφησαν, οἱ δὲ ἡμιτέλεστοι γέλως ἑστᾶσι τοῖς μιαροῖς, φιλοσόφων δὲ ἀνδρῶν αἰκίζεται σώματα, καὶ τὸ εἰληφέναι τι βασιλέως διδόντος (Julien, sans aucun doute) ὄφλημα γέγονε καὶ πρόσεστι αἰτία κλοπῆς... — SOCRATE, III, 22 : οἱ δὲ τὴν θρησκείαν Ἕλληνες πένθος ἐποιοῦντο τὴν Ἰουλιανοῦ τελευτήν... — ID., III, 24 : τηνικαῦτα δὴ καὶ τὰ ἱερὰ τῶν Ἑλλήνων πάντα ἀπεκλείετο · αὐτοὶ δὲ ἄλλως ἀλλαχῇ κατεδύοντο (les prêtres). Οἵ τε τριβωνοφόροι (les philosophes)τοὺς τρίβωνας ἀπέθεντο καὶ εἰς τὸ κοινὸν σχῆμα μετημφιέννυντο. Πέπαυτο δὲ αὐτοῖς καὶ ὁ δι' αἵματος δημοσίᾳ γινόμενος μολυσμός, ᾧ κατακόρως ἐπὶ Ἰουλιανοῦ κατεχρήσαντο.

86. Rappelons que les partisans de Julien ne furent inquiétés que plus tard, sous le règne de Valens, soit à l'occasion de l'usurpation de Procope, soit lors du « complot » de Théodore.

87. LIBANIOS, *ep.* 1430 à Thémistios (novembre 363) : καὶ γὰρ εἰ τέθνηκεν, ἀλλ' ἥ γε Ἀλήθεια ζῇ πολλῶν ψευδομένων ἰσχυροτέρα. Les *ep.* 1119, 1147, 1436, de la même époque, n'indiquent nullement qu'un véritable danger ait alors menacé les païens.

88. L'armée, par exemple, abjura en majorité le christianisme sous Julien (τοῦ στρατιωτικοῦ μέρος οὐκ ἐλάχιστον, reconnaît GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.* IV, 65, *PG*, 35, col. 585), et redevint chrétienne sous Jovien (SOCRATE, III, 22, 4-5). Socrate (III, 13, *PG*, 67, col. 413) ne cache pas que peu de chrétiens sans doute résistèrent aux pressions de Julien, ceux « qui mettaient le bonheur au-dessus de la vérité » n'hésitèrent pas à apostasier. Puis ils revinrent à la foi chrétienne avec autant de facilité ; de là le spectacle décrit par Grégoire de Nazianze des païens d'hier devenus les chrétiens les plus intolérants (*Or.* V, 37, *PG*, 35, col. 713) : δήμοις καταβοῶνται καὶ πόλεσι οἱ διώξαντες (les persécuteurs païens) ἐν θεάτροις, ἐν ἀγοραῖς, ἐν συλλόγοις · τὰ παλαιὰ μακαρίζεται, τὰ νέα στηλιτεύεται, καὶ παρ' αὐτῶν τῶν συνδιωξάντων, ὃ καὶ παράδοξον, αὐτοὶ καθέλκονται παρ' αὐτῶν μετὰ πάσης καταβοήσεως οἱ θεοί, ὡς πολὺν αὐτοὺς ἀπατήσαντες χρόνον καὶ ὀψέ ποτε τῆς ἀπάτης ἐληλεγμένης · καὶ ὁ χθὲς προσκυνητὴς σήμερον ὑβριστής · τούτων τί μεῖζον ἐπιζητοῦμεν ; Au ton de victoire près, ces lignes sont une bonne illustration de ce que laisse entendre THÉMISTIOS, *Disc.* V, 67 d-68 a.

89. Cf. SOCRATE III, 26, *PG*, 67, col. 457 : Ὃν (ὑπατικὸν λόγον) ὕστερον καὶ ἐν Κωνσταντίνου πόλει ἐπὶ τοῦ πλήθους ἐπεδείξατο. L'indication est répétée par NICÉPHORE CALLISTE, *Hist. Eccl.*, X, 43 (*PG*, 146, col. 584).

D'autant plus que l'avènement de Jovien, s'il fait naître chez beaucoup l'espoir d'un changement, inspire à tous de sérieuses inquiétudes. Dans un panégyrique, Thémistios ne peut que comparer le nouvel empereur à Auguste et retrouver en lui les caractéristiques du souverain idéal de Platon[90] ; mais l'évocation de la situation ne laisse pas de doute sur la fragilité de son pouvoir et sur le peu d'enthousiasme que suscita son élévation au trône. L'orateur rappelle que Jovien ne fut choisi qu'après le refus de Salutius, d'abord désigné[91] ; qu'il n'est qu'un chef militaire comme bien d'autres, et même d'un rang bien inférieur à d'autres[92] : ce sont les hasards d'une défaite de l'armée en campagne qui sont cause de sa fortune inopinée[93]. La dynastie constantinienne est éteinte, et Thémistios a beau suggérer que les mérites personnels de Jovien sont des titres plus sûrs à l'Empire que les droits du sang, son insistance sur un thème aussi risqué ne fait qu'accuser la distance qui sépare un soldat chanceux des héritiers légitimes de l'Empire de Constantin[94]. Le trône est occupé, mais le pouvoir est à moitié vacant. Pendant huit mois de règne, qui ne sont guère qu'un long voyage inachevé vers Constantinople[95], Jovien est sollicité, pressé par les représentants des Églises, des factions, qui attendent qu'il définisse sa politique par rapport à celle de ses prédécesseurs[96], ou qui cherchent à présenter leurs opinions personnelles comme la position officielle de cet empereur embarrassé et silencieux.

C'est un peu ce que fait Thémistios. Il donne à l'élection de Jovien une signification politique précise. Jovien, rappelle-t-il, était sur le point de succéder à Constance et s'il s'en abstint, c'est pour ne pas donner l'impression de voler quelque chose au dernier héritier de Constantin par le sang, c'est-à-dire à Julien[97]. Cette indication, unique dans nos sources, signifie-t-elle que Jovien fut le candidat un instant opposé à Julien par les fidèles de Constance à la mort de ce dernier[98] ? Nous n'avons aucun moyen de le confirmer, mais il est certain que Thémistios salue en Jovien un héritier politique de Constance : il se plaît à évoquer le père du nouvel empereur, *comes domesticorum* sous Constance[99], à mentionner que certains fonctionnaires ont été « ramenés au pouvoir » par Jovien et d'autres « écartés » après

90. *Disc.* V, 63 d ; 70 c.
91. *Ibid.*, 65 a : ἐφ' ἕτερον τῆς ὁρμῆς γενομένης.
92. *Ibid.*, 66 d-67 a : μεταστὰς γὰρ ἐκ τάξεως οὐ λίαν πρώτης εἰς τὴν ἁπασῶν ὑψηλοτάτην οὔτε ἐξελάθου τῶν ὁμοτίμων, οὔτε ἐβασκήνας τοῖς τηνικαῦτα προτεταγμένοις (!).
93. *Ibid.*, 64 a : αὐτοκράτωρ ἐξ ἰδιώτου (...) ; 66 a : dramatique situation de l'armée ; 66 b : ἐξεστράτευσας μὲν αἰχμοφόρος, ἐπανήκεις δὲ αὐτοκράτωρ...
94. *Ibid.*, 66 d : δεξάμενος δ' ὑπὸ ἀνάγκης ὁλόκληρον εὐθὺς τὴν ἀρχὴν ἀναίμακτος ἐτήρησας μᾶλλον τῶν ἐκ γένους παραλαβόντων.
95. Jovien meurt en route, à Dadastana, le 17 février 364.
96. Cf. Socrate, III, 24, 1 ; 25, 1 ; Sozomène, VI, 4, 1 ; VI, 5. C'est le moment où Athanase envoie à l'empereur la lettre *de fide* signalée plus haut (p. 153 n. 32).
97. *Disc.* V, 65 b.
98. Cf. Ammien Marcellin, XXI, 15, 4.
99. *Disc.* V, 65 b.

la mort de Julien[100]. L'indication paraît vraie ; Ammien Marcellin la confirme : dans le bref débat qui opposa pour l'élection d'un nouvel empereur la tendance « gauloise » des partisans de Julien à une tendance « orientale » se réclamant plutôt de Constance, c'est cette dernière qui l'emporta avec Jovien[101]. Aussi Thémistios s'apprête-t-il à être le conseiller politique indispensable à l'illustration et à la sagesse du nouveau règne, comme il fut pendant le règne de Constance le philosophe politique auprès du « roi »[102] ; et cela avec l'autorité accrue que lui donnent le peu de prestige du nouvel empereur, une réputation personnelle mieux établie et un effacement politique, sous le règne de Julien, qui l'encourage maintenant à parler haut. Son analyse politique est à la fois un bilan, une mise au point et un manifeste ; son œuvre est à mi-chemin entre la théorie politique et l'histoire, entre le passé et l'avenir[103].

Le regain d'activité et d'influence de Thémistios, lorsqu'il prononce son discours, est évident : lui-même le laisse entendre au début de l'œuvre[104] ; Libanios lui écrit alors que « les puissants cherchent à lui plaire »[105] ; enfin c'est le sénat de Constantinople qui l'a désigné pour représenter la ville aux cérémonies marquant l'entrée au consulat de l'empereur Jovien et de son fils nouveau-né Varronianus, le 1er janvier 364. Il est vrai qu'il ne fit pas partie d'une première ambassade chargée d'accueillir l'empereur à Antioche au mois d'octobre 363 ; Libanios s'en étonne dans sa correspondance et suppose, ou feint de supposer, qu'il fut désigné mais refusa[106]. Le témoignage est trop mince pour conclure en effet à une abstention volontaire de

100. *Ibid.*, 67 b : Τοὺς μὲν ἐπανήγαγες... τοὺς δὲ ἀπήλλαξας...

101. Ammien Marcellin, XXV, 10, 14 : « et aemulari malebat (Jovianus) Constantium ». Voir également Piganiol, *Empire Chrétien*, p. 145 et n. 119.

102. *Disc.* V, 63 c : φιλοσοφίαν οὐ πάνυ παρὰ τοῖς πολλοῖς εὐπραγοῦσαν κατὰ τὸν παρόντα χρόνον ἐπανάγεις αὖθις εἰς τὰ βασίλεια, καὶ παρίσταται σὺν εὐδοκιμωτέρῳ τῷ σχήματι. Bouchery (*Themistius,* p. 222 n. 7) conclut imprudemment de la dernière expression que Thémistios fut nommé *illustris* par Jovien. Le sens est général : Jovien remet à l'honneur la philosophie (en la personne de Thémistios) qui avait eu à souffrir des remous de la « réaction chrétienne » ; la suite du texte contient une charge contre les faux philosophes et les mauvais conseillers, dont Platon ne fait pas « les artisans du bonheur humain » (64 c) : c'est sans doute l'entourage de Julien qui est ici visé. Quand Thémistios se réfère au temps où la philosophie, c'est-à-dire lui-même, était reçue au palais (ἐπανάγεις αὖθις εἰς τὰ βασίλεια), il s'agit évidemment du règne de Constance II.

103. Le *Disc.* V est l'œuvre de Thémistios qui suscita le plus de commentaires (Socrate, IV, 25 ; Nicéphore Calliste, *Hist. Eccl.* X, 42, *PG*, 146, col. 581), voire de contrefaçons (le discours XII de l'édition Dindorf, imitation du *Disc.* V composée sans doute par A. Dudith, cf. plus haut, p. 22).

104. *Disc.* V, 63 c.

105. Libanios *ep.* 1455 ; deux lettres de Grégoire de Nazianze à Thémistios confirment l'influence du philosophe peu après la mort de Julien (*Lettres* 24 et 38 de l'éd. P. Gallay).

106. Libanios, *ep*, 1430, *sub fine:* καίτοι τὴν βουλὴν ἀμήχανον τὴν σὴν ὑπερβῆναι πειθώ ..., ἀλλ' οἶμαι ἐξωμόσω.

Thémistios, fondée sur des raisons religieuses[107]. C'est sans réticences, comme peut-être sans empressement, que le représentant de la capitale prend la parole à Ancyre[108].

Le texte.

Disc. V, 67 b-70 c (éd. Dindorf, pp. 80-83 ; éd. Downey, pp. 98-103).

« Le préambule de ton souci des hommes a été la législation dans le domaine religieux. J'en reviens ainsi au point de départ de mon discours[109]. En effet, tu es apparemment le seul à ne pas méconnaître que le roi n'a pas pouvoir d'exercer la contrainte sur ses sujets en toutes matières, et qu'il y a des choses qui, par nature, échappent à la force, sont au-dessus de la menace et de l'injonction : le domaine de la vertu en général et plus particulièrement la piété religieuse ; à ne pas méconnaître que, pour posséder vraiment ces biens, il faut en prendre soi-même l'initiative : tu as en effet très sagement compris que l'élan de l'âme n'est pas soumis à la contrainte, qu'il se détermine de lui-même, par libre choix[110]. Même à toi, il n'est pas possible qu'un décret te rende favorable quelqu'un qui n'aura pas choisi de l'être en son for intérieur[111] ; à plus forte raison, comment pourrait-on inspirer le respect et l'amour de Dieu par la crainte d'écrits humains, de contraintes passagères et d'épouvantails sans force, que le temps souvent apporte, souvent aussi remporte ? Ensuite[112], suprême ridicule, on peut nous accuser d'adorer la pourpre et non pas Dieu, et de changer de culte aussi facilement que les

107. On a pensé que Thémistios, désapprouvant les persécutions chrétiennes, avait d'abord refusé de rencontrer l'empereur qu'il estimait responsable des excès ; il se serait fait remplacer par son ami Kléarchos, dont nous savons en effet par la même lettre de Libanios qu'il vint à ce moment à Antioche, et n'aurait consenti à se présenter à Jovien, deux mois plus tard, qu'après la publication d'un édit de tolérance rassurant l'opinion païenne. Cf. Seeck, *Briefe*, p. 301 ; *Untergang*, IV, p. 370 ; *RE*, IX, col. 2010 ; Bouchery, *Themistius*, p. 221. Cette interprétation n'est qu'une hypothèse, et peu vraisemblable, fondée sur une allusion de Libanios et sur l'idée erronée d'un changement dans la politique religieuse de Jovien.

108. Les circonstances nous sont précisées par Libanios, *ep.* 1193, et par Ammien Marcellin, XXV, 10, 10 (qui ne parle pas, toutefois, de Thémistios). Socrate (III, 26) confond Ancyre, où se déroulent les fêtes du consulat, et Dadastana, où Jovien meurt quelque temps plus tard.

109. C'est-à-dire au succès que connaît ou connaîtra la philosophie auprès de Jovien.

110. Comme en témoignent les divergences des manuscrits, la fin de cette longue période est d'interprétation difficile. Nous gardons le texte choisi par les éditeurs : Καὶ ὅτι ... ὑπάρξειν est une troisième proposition se rattachant à οὐκ ἀγνοεῖς ; ἀβίαστον τὴν ὁρμὴν dépend de κατανοήσας. Nous proposons donc de mettre une virgule après ὑπάρξειν. Le sujet de μέλλει ὑπάρξειν ne peut être qu'une reprise sous-entendue de τὰ ἀγαθὰ ταῦτα.

111. A notre avis σοι dépend de εὐνοῦν.

112. C'est-à-dire lorsqu'une législation humaine prétend exercer une contrainte sur les sentiments religieux.

courants de l'Euripe de sens[113]. Jadis il n'y avait qu'un Théramène, mais maintenant nous avons tous l'ambivalence d'un cothurne[114], hier, ou peu s'en faut, parmi les Dix, aujourd'hui parmi les Trente[115]; et ce sont les mêmes parmi nous qui se présentent aux autels, aux sacrifices, aux statues des dieux et aux tables sacrées[116]. Rien de tel avec toi, Roi très divin ; maître absolu, tu l'es et le resteras jusqu'à la fin en toutes choses, mais tu prescris que le domaine du culte concerne chacun, imitant en cela Dieu lui-même qui a fait de la disposition à la piété un trait commun de la nature humaine, mais a fait dépendre le mode d'adoration de la libre détermination de chacun. En introduisant la contrainte, on abolit la liberté que Dieu a octroyée. Voilà pourquoi les lois de Chéops[117] et de Cambyse ont à peine duré aussi longtemps que ceux qui les ont édictées[118], tandis que la loi de Dieu, qui est aussi la tienne[119], demeurera inchangée pour l'éternité, elle qui confère à l'âme de chacun le privilège de choisir sa voie vers la piété. Et cette loi, ce ne sont pas la confiscation des biens, les supplices de la flagellation[120] ou du feu qui ont jamais pu la violer : on peut bien entraîner le corps

113. Allusion au renversement régulier du sens du courant dans l'étroit passage qui sépare l'Eubée de la Béotie.

114. On peut mettre le cothurne indifféremment à chaque pied. D'où, semble-t-il, l'expression courante « changeant comme un cothurne », et même le mot κόθορνος pour désigner une homme versatile (XÉNOPHON, *Hell.* 2, 3, 478 ; etc.).

115. Allusion à la vie politique mouvementée de Théramène.

116. Sur la signification de cette énumération (« autels, sacrifices, statues, tables ») qui oppose évidemment les cultes chrétien et païen, voir plus haut, p. 156-157. Pour les apostasies successives dénoncées ici, les sources de l'époque mentionnent quelques cas marquants : le sophiste Ekèbolios, chrétien sous Constance, païen sous Julien, et qui revient au christianisme sous Jovien (SOCRATE se moque de lui : III, 13, *PG*, 67, col. 412-413) ; Domitius Modestus, ami de Thémistios, *comes Orientis* vers 358 et président du tribunal qui condamna quelques aristocrates païens lors du procès de Scythopolis : il apostasie sous Julien et redevient chrétien sous Jovien d'une façon plus spectaculaire que beaucoup d'autres, ce qui lui valut une certaine notoriété (SEECK, *Briefe*, p. 213-218). Citons encore Pégase, le curieux évêque de Troade dont parle Julien, et Théoteknos, prêtre d'Antioche (cf. PIGANIOL, *Empire chrétien*, p. 139 n. 83).

117. Downey édite χέροπος, ce qui n'a pas de sens. La leçon Χέοπος, choisie par Hardouin, est évidemment la bonne.

118. HÉRODOTE, II, 124-129.

119. En traduisant nous insistons sur ce qui nous paraît être l'intention de Thémistios : suggérer que le mérite de Jovien consiste seulement à reconnaître une vérité morale qui le dépasse.

120. Σκόλοψ désigne, dans la langue classique, quelque chose dont le bout est taillé : le pieu, d'où la palissade. EURIPIDE (*Iphigénie en Tauride*, vers 1430) emploie ce mot dans le sens de *pal*. Il ne peut guère s'agir ici d'un supplice aussi étranger aux mœurs de l'époque. Il faut rapprocher notre texte de deux passages qui décrivent les supplices infligés en Égypte par les ariens aux orthodoxes nicéens; l'un d'ATHANASE (*Apologie pour sa fuite*, 7, *PG*, 25, col. 652 c), l'autre de SOCRATE (II, 28, *PG*, 67, col. 273) : les suppliciés étaient fouettés avec des branches coupées aux palmiers et qui portaient encore leurs « épines » (ῥάβδους ... ἐν ἑαυταῖς ἐχούσας ἔτι τοὺς σκόλοπας) ; ces épines, après la flagellation, restaient dans le dos des malheureux condamnés. C'est sans doute à quelque chose de ce genre que pense Thémistios.

et au besoin le mettre à mort, l'âme, elle, s'échappera, emportant avec elle la pensée dont la loi[121] garantit la liberté, eut-on fait violence au langage[122].

« Je suis persuadé, ô Roi, que si tu as suivi ainsi pas à pas cette législation divine, c'est pour avoir reconnu que la raison s'en trouve dans la nature même de l'homme ; tout ce qu'il accomplit dans un esprit de compétition, il le réalise avec plus d'ardeur, et tout ce qu'il entreprend hors de toute émulation, il le fait avec négligence[123]. Bâillements et paresse, voilà ce que nous apporte l'absence totale de confrontation. L'ardeur dans l'émulation stimule en effet facilement l'âme à l'ardeur à la tâche. Aussi ne mets-tu pas d'obstacle à la bonne rivalité dans la piété ; aussi n'émousses-tu pas cet aiguillon du zèle religieux que sont la compétition et l'émulation des hommes entre eux. Tous les coureurs du stade[124] s'élancent vers le même arbitre, mais tous ne font pas la même course : le point de départ est différent pour les uns et les autres, et le vaincu n'est pas entièrement privé d'honneur[125] ; de la même façon, tu comprends qu'est unique le grand et véritable arbitre de la lutte, mais que la voie qui mène à lui n'est pas unique, qu'il en est une moins praticable, une autre plus directe, une plus rocailleuse et une autre plus égale, et que toutes pourtant convergent vers ce terme unique ; que l'émulation et l'ardeur nous viennent uniquement de ce que nous n'empruntons pas tous la même voie. Si on ne laisse qu'un chemin et si on barre les autres, on obstrue le libre champ de la compétition. Telle est l'antique nature de l'homme ; « Chacun sacrifiait à un dieu différent...[126] » est une vérité plus vieille qu'Homère. Aussi bien il n'a jamais déplu à Dieu que se produise parmi les hommes ce concert de voix différentes[127]. La nature, selon Héraclite, aime à se cacher, et, avant la nature, le créateur

121. Loi de Dieu, supérieure à toute législation.

122. Ce développement est, dans son ensemble, d'une haute tenue. On le rapprochera des passages de Libanios exprimant des idées voisines : *Pro templis*, 28-29 ; *Or.* XVIII, 121 (II, p. 287).

123. Une idée exactement contraire est exprimée par Eusèbe de Césarée (*Laud. Const.*, 16, éd. Heikel, p. 250) : l'Empire chrétien a le mérite de supprimer les vaines rivalités religieuses qui étaient le fait du polythéisme.

124. Les comparaisons tirées des jeux du stade sont caractéristiques de la seconde sophistique (Méridier, *Seconde sophistique*, p. 24-27). Cf. Thémistios, *Disc.* XXVIII, 343 c ; Libanios en est, lui aussi, coutumier.

125. Les manuscrits donnent deux leçons différentes, opposées par le sens mais également interprétables :

οὐ πάντη δὲ ἀγέραστος ὁ ἡττημένος *(A et II)*
ἁπάντη δὲ ἀγέραστος ὁ ἡττημένος *(ceteri cod.)*

L'édition Downey choisit la première, l'édition Dindorf préférait la seconde. Dans le premier cas Thémistios voudrait dire : il n'y a pas de déshonneur à être vaincu dans cette compétition religieuse ; dans le second cas, le sens serait : de toute façon le vaincu perd la récompense, formule proche de notre « et que le meilleur gagne ! ». Nous avons suivi l'édition Downey.

126. Homère, *Iliade*, II, 400.

127. L'idée et la métaphore sont reprises et développées par Thémistios dans son discours d'Antioche (cf. plus bas, p. 187).

de la nature que nous révérons et qui frappe notre imagination principalement parce que nous n'avons pas de lui une connaissance à portée immédiate, ni exposée ouvertement, et que nous ne pouvons y atteindre sans peiner et en nous jouant[128].

« De cette loi je ne fais pas moins de cas que de l'amitié des Perses[129] : celle-ci nous épargnera la guerre avec les barbares, la loi nous permettra de vivre entre nous sans dissensions. Nous étions les uns pour les autres pires que des Perses ; plus terribles que leurs incursions étaient les poursuites judiciaires intentées par l'un et l'autre culte à l'intérieur de la ville[130] ; le temps passé, Empereur très cher à Dieu, t'en a fourni des exemples frappants[131]. Laisse la balance à son propre équilibre, sans faire pencher l'un des plateaux ; laisse venir de tous les côtés les prières adressées au ciel pour ton sceptre !

« Ton armée non plus, Roi, n'est pas constituée sur un seul et unique modèle ; il y a les fantassins et il y a les cavaliers, il y a ceux qui préparent les armes[132], ceux qui manient la fronde ; certains sont attachés à ta personne, certains en sont seulement proches, certains en sont passablement éloignés, il en est qui doivent s'estimer heureux d'être connus de tes gardes du corps, d'autres pour qui cela même est impossible ; tous pourtant se rattachent à toi et à ta volonté ; et pas seulement l'armée, mais tous les autres hommes, aussi bien tes sujets qui sont éloignés des armes : les paysans, les rhéteurs, les sénateurs[133], les philosophes[134]. Pense que de cette diversité

128. Mot à mot « (en ne se servant que) d'une des deux mains », c'est-à-dire « sans effort ni attention », « en se jouant ». Cette expression du langage courant se trouve chez PLATON (*Sophiste*, 226 a). Dans son *Deuxième discours théologique*, composé en 380, (*Or.* XXVIII, 12, *PG*, 36, col. 40-41), GRÉGOIRE DE NAZIANZE développe un thème si proche qu'on est tenté de conclure à un emprunt : « Dieu veut peut-être éviter que, l'atteignant sans difficulté, nous le perdions avec une très grande facilité. D'ordinaire on garde mieux une chose que l'on a eu de la peine à acquérir,et si on l'a acquise facilement, on la rejette bien vite avec dédain en se disant qu'on peut la reprendre ».

129. C'est-à-dire la paix conclue avec eux par Jovien, qui suscita des réactions souvent hostiles, Libanios et Ammien Marcellin en témoignent. Cf. plus haut, p. 101, n. 110.

130. Par opposition aux incursions des barbares, qui viennent de l'extérieur. « Ville » n'est pas à comprendre ici au sens étroit de Constantinople, mais désigne en général l'Empire. Quant aux procès, nous en avons de nombreux témoignages, qu'il s'agisse des procès de sorcellerie, intentés aux païens sous Constance, ou des procès de restitution des « biens des temples » qui marquèrent le règne de Julien (voir plus bas, p. 177).

131. La logique de la phrase suppose ici une correction : soit une ponctuation forte après πόλεως, soit, ce qui est bien préférable, la correction de ὦ en ὧν relatif dépendant de γράφαι.

132. Le verbe ὁπλίζω ne peut guère avoir d'autre sens ; il est donné par tous les manuscrits et dans ces conditions ne doit pas être corrigé, même s'il paraît un peu surprenant.

133. Oἱ πολιτευόμενοι. Le mot est habituel pour désigner les membres des assemblées curiales.

134. L'énumération est un peu étrange, mais on peut y trouver une intention ;

le maître de l'univers se réjouit lui aussi. C'est sa volonté que les Syriens se choisissent une forme de religion[135], les Grecs une autre, les Égyptiens une autre ; sa volonté aussi que les Syriens eux-mêmes diffèrent entre eux et soient désormais divisés en petits groupes[136]. Il n'est pas un seul homme, en effet, qui conçoive les choses tout à fait comme son voisin ; l'un les voit d'une façon, l'autre d'une autre. Pourquoi donc forcer ce contre quoi on ne peut rien ?

« Certes, tout le monde doit admirer le très divin empereur pour sa loi, mais au premier chef ceux auxquels il concède la liberté et pour lesquels il va jusqu'à interpréter les lois divines[137], pas plus mal qu'Empédocle — je ne parle pas, par Zeus, de l'Empédocle de jadis ![138] — En effet, il sait parfaitement qu'à chaque vertu humaine correspond une contrefaçon capable de tromper, que la sorcellerie prend le masque de la magnificence, la divination celui de la piété, aussi promeut-il les unes et fait-il obstacle aux autres ; en même temps qu'il ouvre les temples, il ferme les officines de sorcellerie, en même temps qu'il autorise les sacrifices légaux, il refuse l'impunité à ceux qui s'adonnent à la magie[139] ; et ses prescriptions sont exactement semblables à celles de Platon, fils d'Ariston, dont je vous citerais les propres termes si ce n'était trop long pour la circonstance...[140] ».

Le discours s'achève, assez vite après ce passage, sur une évocation de la capitale, Constantinople, impatiente de recevoir le nouvel empereur qu'elle aime à l'égal de Constantin.

Thémistios, après avoir parlé de l'Armée, qui par définition est à la disposition immédiate de l'empereur, cite les citoyens de l'Empire qui sont les plus éloignés de l'état militaire et dépendent le moins directement de l'empereur, soit parce qu'ils relèvent plus de la *politeia* grecque que de l'Empire romain (les membres des curies et leurs « ambassadeurs » naturels que sont les rhéteurs et les philosophes), soit par la modestie de leur condition et par leur dispersion (les paysans).

135. Le verbe grec est πολιτεύεσθαι. Il s'agit évidemment de l'organisation cultuelle propre à chaque *politeia*, c'est-à-dire ici à chaque communauté ethnique. Nous commentons plus bas cette expression.

136. Allusion aux divisions entre chrétiens qui sont, nous l'avons dit, un sujet d'actualité. Pour l'interprétation des termes « Syriens », « Grecs », « Égyptiens », voir plus haut, p. 154 sq.

137. Il s'agit ici des païens et des dispositions législatives par lesquelles Jovien limite sans doute la liberté de leurs cultes.

138. Sur cette phrase, voir plus haut, p. 160. Nous pensons que l'Empédocle moderne n'est autre que le Christ.

139. Nous apprenons ici que la législation de Jovien distinguait un culte païen officiel (autorisé) et les formes diverses de la sorcellerie et de la divination (interdites). Voir plus bas.

140. Il est difficile de préciser à quel passage ou à quel enseignement de Platon fait ici allusion Thémistios.

L'ÉQUILIBRE CONSTANTINIEN.

Ce langage volontiers philosophique demande d'abord une interprétation historique précise, notamment sur le rôle accordé par Thémistios à Jovien et à sa « législation en matière religieuse »[141].

Les sources ne confirment évidemment pas le jugement de Thémistios sur la clairvoyance du nouvel empereur. Jovien est chrétien, mais les historiens de l'Église n'ont tant insisté sur sa résistance aux pressions païennes et sur son orthodoxie[142] que par souci de clarifier une situation confuse et de redessiner des positions religieuses devenues très floues. En réalité, lors de l'élection du successeur de Julien le critère religieux semble n'avoir tenu aucune place : au « païen » Salutius, d'abord désigné, se substitue le « chrétien » Jovien sans soulever d'objections sérieures[143]. Le nouvel empereur est confronté avec des problèmes religieux qu'il voudrait ne pas trancher ; Stratégios d'Ancyre plaide devant lui la cause de l'hellénisme[144], Athanase, qui rejoint Jovien à Hiéropolis, défend l'orthodoxie ; des évêques hérétiques accourent de partout[145]. Thémistios peut faire allusion à des divergences entre « Syriens »[146] : d'Édesse à Antioche la cour s'est transformée en concile ; on presse l'empereur de prononcer des condamnations, il s'y refuse, « détestant, dit-il, les conflits » et souhaitant faire l'unité sans choisir entre les sectes[147].

Cette attitude n'est pas une politique, mais on comprend que Thémistios ait choisi d'interpréter habilement l'embarras de Jovien comme une marque de tolérance, et son manque d'autorité comme un souci d'impartialité. Il reste que le *Disc.* V parle d'une « législation en matière religieuse », dont les principales dispositions seraient le droit consenti à tout citoyen de

141. Le sujet est neuf, aussi croyons-nous nécessaire de nous y arrêter un peu. L'importance historique du *Disc.* V pour une étude du règne de Jovien a été notée par SEECK (*Untergang*, IV, p. 368 ; et surtout *RE*, IX, col. 2006-2011, art. *Jovianus*) et GEFFCKEN (*Ausgang*, p. 142 n. 8) qui concluent, à tort selon nous, à un véritable édit de tolérance.

142. Jovien, comme Valentinien et Valens, aurait refusé d'apostasier, et Julien l'aurait néanmoins maintenu dans l'armée à cause de sa compétence (SOCRATE, III, 13 ; 22, 2-3 ; THÉODORET, *Hist. Eccl.* IV, I, 3). Nommé empereur, Jovien aurait refusé la couronne n'acceptant pas de règner sur une armée païenne ; les soldats l'auraient décidé en affirmant qu'ils étaient restés, au fond de leur cœur, chrétiens (SOCRATE, III, 22, 4-5 ; SOZOMÈNE, VI, 3, 1 ; THÉODORET, *Hist. Eccl.* IV, 1, 4-6).

143. Cf. AMMIEN MARCELLIN, XXV, 5.

144. Il prononça un discours en faveur des païens peu après l'avènement de Jovien (LIBANIOS, *ep.* 1436 ; SEECK, *Briefe*, p. 414).

145. SOCRATE, III, 24, 1 ; 25, 1 ; SOZOMÈNE, VI, 4, 1 ; 5, 2 ; RUFIN, 1, 2.

146. THÉMISTIOS, *Disc.* V, 70 a.

147. SOCRATE, III, 25 ; cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.* XXI, 33 (*PG*, 35, col. 1121) : ὥστε μάλιστα μὲν τὸν κόσμον ὅλον, εἰ οἷόν τε συμφωνῆσαι καὶ εἰς ἓν ἐλθεῖν τῇ συνεργείᾳ τοῦ Πνεύματος, εἰ δὲ οὔ, ἀλλὰ αὐτόν γε μετὰ τῆς βελτίστης (δόξης) γενέσθαι καὶ ἐκείνῃ παρασχεῖν τὸ κράτος...

pratiquer la religion de son choix[148], l'interdiction de la magie, de la divination, l'autorisation, en revanche, du culte païen sous ses formes traditionnelles[149]. Nos sources n'apportent aucune confirmation[150], aucune des lois de Jovien conservées dans le *Code Théodosien* ne donne matière à éloges, ou même à commentaires[151]. Il faut donc supposer, comme Sozomène d'ailleurs nous y invite[152], que l'empereur, sans faire œuvre législative originale, prit une mesure générale frappant de nullité les lois religieuses de Julien et remettant en vigueur celles de Constantin (qui reconnaissent une certaine liberté religieuse) et de Constance (qui interdisent notamment la magie et la divination)[153].

L'interprétation d'une mesure de cet ordre dans les termes où la présente Thémistios est un peu forcée, mais pas inexacte ; elle conviendrait parfaitement à la législation tolérante de Valentinien[154], qui répond à la

148. *Disc.* V, 67 bc-68 b.

149. *Disc.* V, 70 ab.

150. On a imaginé que Jovien avait d'abord dirigé la réaction chrétienne (Seeck, *RE*, IX, 2009-2010) ; une inscription trouvée à Corfou (*CIG*, IX, 1721), mais qui en réalité n'est pas de cette époque (cf. I. Papadimitriou, « Ὁ Ἰοβιανὸς τῆς βασιλικῆς τῆς Παλαιοπόλεως Κερκύρας », Αρχ. Εφ. (1942-1944), Ἀρχαιολογικὰ χρόνικα, p. 39-42), a fait croire que des destructions de temples païens étaient effectuées sur son ordre ; on a tiré d'une phrase de Libanios (*ep.* 1425, 3, datée de 363) la conclusion très excessive que Jovien avait formellement retiré la liberté de sacrifier ; il serait ensuite revenu à des sentiments plus tolérants (Seeck, *RE*, IX, 2010) ; *Untergang*, p. 358 ; Bouchery, *Themistius*, p. 221-223). Rien de tout cela n'est fondé.

151. Une loi de Jovien rétablit la liberté d'enseignement supprimée par Julien (*C. Th.* XIII, 3, 6) ; une autre, publiée seulement après sa mort mais que Sozomène (VI, 3) lui attribue formellement, décrète la peine de mort contre quiconque osera demander en mariage les vierges chrétiennes (*C.Th.* IX, 25, 2) ; il est douteux qu'il faille rattacher au règne de Jovien la confiscation des biens restitués aux temples païens sous Julien (*C. Th.* X, 11, 8. Le Code attribue cette mesure à Valentinien ; Seeck propose une correction de date. Voir Piganiol, *Empire chrétien*, p. 148 n. 136, et P. de Labriolle, in Fliche et Martin, *Histoire de l'Église* III, p. 192 n. 4).

152. Sozomène, VI, 3, 3-4 : ἀπέδωκε δὲ καὶ τὰς ἀτελείας ἐκκλησίαις καὶ κλήροις, χήραις τε καὶ παρθένοις, καὶ εἴ τι πρότερον ἐπ' ὠφελείᾳ τε καὶ τιμῇ θρησκείας δωρηθὲν ἢ νομοθετηθὲν ἐτύγχανε ὑπὸ Κωνσταντίνου καὶ τῶν αὐτοῦ παίδων, ὕστερον δὲ ἐπὶ Ἰουλιανῷ ἀφῃρέθη. Voir aussi Théophane, de Boor, I, p. 53, 33 sq.

153. *C. Th.* XVI, 10, 5 (23 novembre 353) ; IX, 16, 4 (4 décembre 356) ; IX, 16, 5 (25 janvier 357) ; IX, 16, 6 (5 juillet 358). Cette législation contre la magie et la divination est sans doute aggravée par Constance, mais elle dérive en fait de Constantin (*C. Th.* IX, 16, 1-3 ; XVI, 10, 1) ; Valentinien et Valens (*C. Th.* XVI, 10, 21 ; IX, 16, 9) en reprennent ensuite les principes.

154. L'une des premières mesures communes de Valentinien et de Valens est de décréter la pleine liberté de conscience : *C. Th.* IX, 16, 9. On constate que ces deux empereurs (avant que Valens ne sévisse en Orient contre l'orthodoxie nicéenne) s'inspirent en cela de la politique religieuse de Constantin (Boissier, *Fin du paganisme*, II, p. 294) ; on doit noter aussi un parfait accord entre leur législation (« Testes sunt leges a me exordio imperii mei datae, quibus unicuique quod animo imbibisset colendi libera facultas data est... » *C. Th.* IX, 16, 9 : loi de Valentinien, Valens et Gratien, de 371, autorisant l'haruspicine) et les recommandations du *Disc.* V (« La loi de Dieu... demeurera inchangée pour l'éternité, elle qui confère à l'âme de chacun le

pratiquer la religion de son choix[148], l'interdiction de la magie, de la divination, l'autorisation, en revanche, du culte païen sous ses formes traditionnelles[149]. Nos sources n'apportent aucune confirmation[150], aucune des lois de Jovien conservées dans le *Code Théodosien* ne donne matière à éloges, ou même à commentaires[151]. Il faut donc supposer, comme Sozomène d'ailleurs nous y invite[152], que l'empereur, sans faire œuvre législative originale, prit une mesure générale frappant de nullité les lois religieuses de Julien et remettant en vigueur celles de Constantin (qui reconnaissent une certaine liberté religieuse) et de Constance (qui interdisent notamment la magie et la divination)[153].

L'interprétation d'une mesure de cet ordre dans les termes où la présente Thémistios est un peu forcée, mais pas inexacte ; elle conviendrait parfaitement à la législation tolérante de Valentinien[154], qui répond à la

148. *Disc.* V, 67 bc-68 b.

149. *Disc.* V, 70 ab.

150. On a imaginé que Jovien avait d'abord dirigé la réaction chrétienne (Seeck, *RE*, IX, 2009-2010) ; une inscription trouvée à Corfou (*CIG*, IX, 1721), mais qui en réalité n'est pas de cette époque (cf. I. Papadimitriou, « Ὁ Ἰοβιανὸς τῆς βασιλικῆς τῆς Παλαιοπόλεως Κερκύρας », Αρχ. Εφ. (1942-1944), Ἀρχαιολογικὰ χρόνικα, p. 39-42), a fait croire que des destructions de temples païens étaient effectuées sur son ordre ; on a tiré d'une phrase de Libanios (*ep.* 1425, 3, datée de 363) la conclusion très excessive que Jovien avait formellement retiré la liberté de sacrifier ; il serait ensuite revenu à des sentiments plus tolérants (Seeck, *RE*, IX, 2010) ; *Untergang*, p. 358 ; Bouchery, *Themistius*, p. 221-223). Rien de tout cela n'est fondé.

151. Une loi de Jovien rétablit la liberté d'enseignement supprimée par Julien (*C. Th.* XIII, 3, 6) ; une autre, publiée seulement après sa mort mais que Sozomène (VI, 3) lui attribue formellement, décrète la peine de mort contre quiconque osera demander en mariage les vierges chrétiennes (*C.Th.* IX, 25, 2) ; il est douteux qu'il faille rattacher au règne de Jovien la confiscation des biens restitués aux temples païens sous Julien (*C. Th.* X, 11, 8. Le Code attribue cette mesure à Valentinien ; Seeck propose une correction de date. Voir Piganiol, *Empire chrétien*, p. 148 n. 136, et P. de Labriolle, in Fliche et Martin, *Histoire de l'Église* III, p. 192 n. 4).

152. Sozomène, VI, 3, 3-4 : ἀπέδωκε δὲ καὶ τὰς ἀτελείας ἐκκλησίαις καὶ κλήροις, χήραις τε καὶ παρθένοις, καὶ εἴ τι πρότερον ἐπ' ὠφελείᾳ τε καὶ τιμῇ θρησκείας δωρηθὲν ἢ νομοθετηθὲν ἐτύγχανε ὑπὸ Κωνσταντίνου καὶ τῶν αὐτοῦ παίδων, ὕστερον δὲ ἐπὶ Ἰουλιανῷ ἀφηρέθη. Voir aussi Théophane, de Boor, I, p. 53, 33 sq.

153. *C. Th.* XVI, 10, 5 (23 novembre 353) ; IX, 16, 4 (4 décembre 356) ; IX, 16, 5 (25 janvier 357) ; IX, 16, 6 (5 juillet 358). Cette législation contre la magie et la divination est sans doute aggravée par Constance, mais elle dérive en fait de Constantin (*C. Th.* IX, 16, 1-3 ; XVI, 10, 1) ; Valentinien et Valens (*C. Th.* XVI, 10, 21 ; IX, 16, 9) en reprennent ensuite les principes.

154. L'une des premières mesures communes de Valentinien et de Valens est de décréter la pleine liberté de conscience : *C. Th.* IX, 16, 9. On constate que ces deux empereurs (avant que Valens ne sévisse en Orient contre l'orthodoxie nicéenne) s'inspirent en cela de la politique religieuse de Constantin (Boissier, *Fin du paganisme*, II, p. 294) ; on doit noter aussi un parfait accord entre leur législation (« Testes sunt leges a me exordio imperii mei datae, quibus unicuique quod animo imbibisset colendi libera facultas data est... » *C. Th.* IX, 16, 9 : loi de Valentinien, Valens et Gratien, de 371, autorisant l'haruspicine) et les recommandations du *Disc.* V (« La loi de Dieu... demeurera inchangée pour l'éternité, elle qui confère à l'âme de chacun le

même situation. Thémistios félicite Jovien pour les qualités dont il devrait faire preuve ; quelques années plus tard, il le jugera avec sévérité pour n'avoir pas secouru la « philosophie » quand elle était injustement menacée, sans avoir lui-même rien entrepris contre elle[155]. Jovien importe donc peu, mais il y a, entre ce que nous apprennent les sources à propos de son court règne et les données du *Disc.* V, cette concordance importante : la référence à Constantin et à un certain équilibre de l'Empire constantinien. Les problèmes de politique religieuse en sont revenus au même point qu'à l'époque de Constantin, Thémistios recommande à Jovien d'en revenir aussi à l'esprit constantinien en évitant les écueils que les règnes de Constance et de Julien ont mis en évidence. Ainsi s'explique mieux, pensons-nous, l'apostrophe finale par laquelle l'orateur convie le peuple de Constantinople à reconnaître en Jovien, « après le fils de Constantin (Constance), après son neveu (Julien), l'authentique Constantin »[156].

Ce que Thémistios attend de Jovien, ce qu'il feint de reconnaître dans sa « législation », c'est une nouvelle *Lettre aux orientaux*[157]. Au lendemain de la défaite de Licinius et au lendemain de la mort de Julien, la situation religieuse n'est pas sans analogie : une réaction chrétienne fait suite à une « persécution » païenne ; on remarque un grand nombre d'apostasies successives[158], surtout chez les fonctionnaires, mis en demeure d'abandonner

privilège de choisir sa voie vers la piété »). Il serait excessif de prétendre que Thémistios a exercé une influence directe sur les successeurs de Jovien et leur a inspiré les idées fondamentales de leur politique religieuse, mais non pas de conclure que le *Disc.* V exprime dans sa vérité une situation de crise, et propose une ligne politique qui correspond aux besoins du moment et à l'opinion dominante. Lorsque Valens s'écartera de la politique de tolérance de son frère, c'est Thémistios qui cherchera à lui faire entendre raison (voir plus bas, p. 188), et cet épisode ultérieur confirme l'importance historique du *Disc.* V.

155. *Disc.* VII, 99 c. Ce texte contredit formellement les louanges du *Disc.* V à l'adresse de Jovien. Notons que Libanios (*ep.* 1193) demandait à Thémistios en 364 : « envoie-moi le discours que tu viens de prononcer à Ancyre et dans lequel tu transformes de bien petites choses en grands exploits ». Le contexte ne permet pas de savoir exactement si le rhéteur fait allusion au traité avec les Perses (mais Thémistios n'en fait pas l'éloge de façon trop insistante) ou s'il s'agit, comme nous le pensons, de la législation religieuse de Jovien, vantée en effet bien au delà de ses mérites.

156. *Disc.* V, 70 d : ... Μετὰ τὸν υἱέα, μετὰ τὸν ἀδελφιδοῦν Κωνσταντίνου, αὐτὸν ἐκεῖνον (= Jovien) τὸν πάνυ Κωνσταντῖνον.

157. Deux lettres ou rescrits adressés par Constantin en 324 aux responsables de l'Orient nous sont gardés par Eusèbe. Le premier texte, une lettre « aux provinciaux de Palestine » (*Vita Constantini*, 24-42), est une sorte d'« édit de liquidation » qui mettait fin aux mesures de persécution des chrétiens sous Licinius. L'autre, la « lettre aux orientaux » (*Vita Constantini*, 48-60), réaffirme que la liberté de conscience et de culte sont également valables pour les païens.

158. Sur la persécution de 320, voir J. R. Palanque, in Fliche et Martin, *Histoire de l'Église*, III, p. 57-58. Comme sous Julien, il s'agit moins d'une véritable persécution que de tracasseries contre le clergé et contre les fonctionnaires chrétiens ; une mise à l'écart du christianisme considéré comme une religion étrangère à l'Empire.

la foi chrétienne ou de démissionner. Le texte de Constantin, que nous conserve la *Vita Constantini* d'Eusèbe, répond à cette situation comme le *Disc.* V voudrait y répondre dans un contexte païen ; aussi n'est-il pas étonnant de trouver des similitudes qui, sans être littérales, ne sont sans doute pas accidentelles : « Je désire que ton peuple (Constantin s'adresse à Dieu) vive en paix et en concorde pour le commun avantage de la terre entière et du genre humain ; que ceux qui sont dans l'erreur jouissent avec joie de la même paix et de la même tranquillité que les fidèles, car cette douceur dans les rapports mutuels pourra beaucoup pour les ramener dans la droite voie. Que personne donc ne tourmente son prochain ; que chacun suive l'opinion qu'il veut. Il faut que ceux qui pensent bien soient persuadés que ceux-là seuls vivront dans la sainteté et la pureté que tu appelleras toi-même à l'observance de tes saintes lois. Quant à ceux qui s'y soustraient, qu'ils conservent tant qu'ils voudront les temples du mensonge ; nous, nous gardons la splendide demeure de la vérité. Ce que tu nous a donné naturellement, nous le souhaitons aux autres (aux païens) afin que, dans l'union de tous, eux aussi connaissent le bonheur... »[159]. Et la lettre s'achève sur cette injonction : « Que personne ne prenne prétexte des opinions qu'il professe pour nuire à autrui, mais que chacun se serve de ce qu'il a vu et compris pour aider son prochain si c'est possible, et si ce n'est pas possible qu'il le laisse en paix. Car autre chose est d'accepter volontairement le combat pour l'éternité[160], autre chose est d'imposer sa croyance par la répression... »[161]. On peut relever le mépris de Constantin pour l'erreur païenne[162] ; il reste, reprise de l'« Édit de Milan »[163], l'affirmation que chacun est libre de pratiquer le culte de son choix.

Les nombreuses apostasies sous Licinius rendirent nécessaire une législation sur les *lapsi* (concile de Nicée, *canons* 10-14). C'est peut-être ce dernier aspect qui rapproche le plus les deux époques.

159. EUSÈBE, *Vita Constantini*, II, 56.

160. C'est-à-dire le martyre, comme pendant la persécution de Licinius.

161. EUSÈBE, *Vita Constantini*, II, 60.

162. Cf. BAYNES, *Constantine the great and the christian Church*, Londres, 1931, p. 19. Il est certain que la tolérance de Constantin, telle que la présente Eusèbe dans ce passage de son œuvre, est située dans la perspective d'un triomphe du christianisme. Les chrétiens sont appelés οἱ ὀρθότερον φρονοῦντες (II, 59), et il est répété que les païens sont dans l'erreur ; mais le plan de la vérité et celui du droit sont distingués, ce qui est aussi le point le plus important du discours de Thémistios (dans la lutte pacifique entre les religions, dont l'arbitrage par Dieu et l'empereur doit être impartial, il y a aussi des vainqueurs et des vaincus, *Disc.* V, 68 d). L'esprit de tolérance de Constantin, douteux en effet, nous intéresse moins ici que sa transcription légale : une « égalité théorique entre les cultes » (GAUDEMET, *L'Église sous l'Empire romain, IVe-Ve siècles*, p. 646). Sur les contradictions relevées dans la *Vita Constantini* entre l'image d'un Constantin tolérant (II, 56-60) et celle d'un Constantin décidé à supprimer le paganisme (II, 44-45 ; et surtout livres III et IV), voir plus bas, p. 184. Ces contradictions s'expliquent par un écart entre la politique de Constantin et les intentions de son biographe, mais elles sont aussi inhérentes au problème religieux.

163. C'est-à-dire l'accord intervenu entre Constantin et Licinius lors d'une entrevue à Milan en février 313, qui aboutit à la publication à Nicomédie d'un rescrit de

C'est là un premier principe, nettement dégagé par Thémistios et par le texte de la *Vita Constantini*, que n'ont respecté ni Constance, ni Julien. Et il est probable en effet que Thémistios condamne implicitement la politique religieuse de l'un et de l'autre empereur, sans établir, en droit, de différence entre le sectarisme chrétien et le sectarisme païen[164] ; l'allusion aux « poursuites judiciaires intentées par l'un et l'autre culte » et aux « confiscations de biens » les vise tous les deux[165], celle aux « lois de Cambyse et de Chéops » qui ne survécurent pas à leurs auteurs, et aux apostasies successives paraissent concerner surtout Julien[166]. L'intolérance de l'empereur païen et le caractère artificiel de ses réformes religieuses sont bien connus ; le cas de Constance est apparemment moins net : Symmaque vante sa tolérance, Libanios l'accuse d'intolérance[167], sa législation est contradictoire[168]. Sans doute les païens eurent-ils peu à se plaindre de lui, mais une de ses premières lois édicte une suppression aussi radicale que possible du paganisme[169].

Licinius (13 juin 313) accordant à chacun la liberté de pratiquer la religion de son choix. Sur les problèmes de cet « édit de Milan » et leur bibliographie, voir J. R. PALANQUE, in Fliche et Martin, *Histoire de l'Église*, III, p. 23-24.

164. La preuve en est fournie par le discours que prononce Thémistios à Antioche quelques années plus tard, où il n'est plus question que des querelles christologiques (voir plus bas, p. 186 sq).

165. *Disc.* V, 69 c ; 68 b. Sur la confiscation des biens ayant appartenu aux temples, cf. Julien, *ep.* 115 ; sur les difficultés que les mesures de restitution édictées par Julien engendrèrent, et sur l'arbitraire qui présida à leur application, cf. LIBANIOS, *ep.* 757 ; 763. Sur les procès de divination intentés par Constance, cf. AMMIEN MARCELLIN, notamment : XIX, 12 (procès de Scythopolis).

166. *Disc.* V, 68 b.

167. SYMMAQUE, *Relatio* III, 7, 6-7 (SEECK, *Mon. Germ. Hist. A.A.*, VI, 1, p. 281) ; LIBANIOS, II, 30 ; VII, 10 ; XVII, 7 ; XXX, 7 ; LXII, 8.

168. En dehors des mesures citées plus haut contre la magie et la divination, qui seules semblent avoir été appliquées et traduisent la crainte des usurpations sans aucune considération religieuse, la législation de Constance interdit les sacrifices (*C. Th.* XVI, 10, 2 de 341 ou 346, défense réitérée le 19 février 356, *C. Th.* XVI, 10, 6), prescrit la fermeture des temples et la confiscation de leurs biens (*C. Th.* XVI, 10, 4 de date incertaine), mais par ailleurs une loi de 349 contre les *sepulchrorum violatores* (*C. Th.* IX, 17, 2) donne pouvoir d'agir au préfet du prétoire en relation avec les pontifes, et une autre loi (*C. Th.* XVI, 10, 3) concerne des temples païens situés hors les murs. Les augures, flamines et vestales continuent à être entretenus aux frais de l'État, et l'empereur reste le *pontifex maximus*, chef théorique de la religion païenne. Il est possible que certaines de ces contradictions s'expliquent par une différence entre l'Orient et l'Occident romains (cf. ALFÖLDI, *A Festival of Isis in Rome*, p. 30-34).

169. « Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania... » (*C. Th.* XVI, 10, 2). La loi renvoie curieusement à l'exemple de Constantin et à sa législation. Si tout confirme l'intolérance de principe de Constance (Socrate, III, 18 ; Sozomène, IV, 10), rien en revanche ne permet de dire que la législation anti-païenne ait été réellement appliquée : la tradition rapporte à Théodose la fermeture effective des temples et la fin des sacrifices (Zosime, IV, 29) ; il est sûr que Constance ne chercha guère à provoquer les conversions et ne fit aucune différence entre païens et chrétiens dans l'attribution des charges et dignités impériales (P. PETIT, *Libanius et la vie municipale*, p. 202-203).

Contrairement à son père Constantin, la tolérance est chez lui une politique et l'intolérance un principe[170].

Un autre thème situe les idées du discours de Thémistios dans une optique constantinienne, les opposant encore nettement aux positions prises par les successeurs de Constantin, c'est celui des relations entre les religions et l'État. Liberté de conscience ne signifie nullement indépendance des cultes : Constantin, dans la *Vita*, « juge pour tous en arbitre les affaires de la paix de Dieu »[171] ; Jovien, dans le *Disc.* V, doit être arbitre impartial entre les cultes et chef temporel du paganisme officiel[172]. Une partie des lois religieuses de Constantin vise à intégrer juridiquement le christianisme à l'Empire en marge duquel il se développait précédemment[173], et l'intervention de cet empereur dans les querelles du donatisme ou de l'arianisme, équivoque ou inefficace, si elle ne s'inspire pas du désir de réglementer la foi, cherche en tout cas à préserver les intérêts de l'État engagés dans les affaires ecclésiastiques[174] ; il appartient à l'empereur, bras séculier de l'Église, « évêque des gens du dehors »[175] ou *pontifex maximus*, d'administrer les cultes et d'en proscrire les « contrefaçons », qu'il s'agisse de la sorcellerie païenne ou d'hérésies chrétiennes condamnées en synode[176]. Également

170. Nous ne parlons ici que de l'opposition christianisme-paganisme, mais l'intolérance de Constance s'est bien plutôt manifestée dans les querelles de l'arianisme. On aurait tort de penser que Thémistios fut indifférent à cet aspect du problème religieux, lui qui protesta contre les persécutions ariennes de l'empereur Valens.

171. Eusèbe, *Vita Constantini*, I, 44 : τὰ τῆς εἰρήνης τοῦ Θεοῦ βραβεύων τοῖς πᾶσι.

172. Thémistios, *Disc.* V, 68 d : l'arbitre de la course c'est Dieu ; mais l'empereur a un rôle identique, il doit laisser les différentes religions de l'Empire à égalité de chances (69 c) ; il est par ailleurs, pour les païens, l'*interprète* des lois divines (70 b).

173. Les lois que promulgue Constantin visent d'abord à assigner une place officielle dans l'État à la religion chrétienne, à l'intégrer juridiquement à l'Empire en supprimant de la législation romaine ce qui était contraire aux prescriptions du christianisme et en accordant à l'Église des privilèges, comme la reconnaissance d'une juridiction épiscopale (*C. Th.* I, 27, 1), la liberté de tester en faveur de l'Église (*C. Th.* XVI, 2, 4) ; sur le détail de ces mesures et de cette accommodation de l'Église à l'État et de l'État à l'Église, voir J. R. Palanque, in Fliche et Martin, *Histoire de l'Église* III, p. 58-65.

174. Sur l'attitude de Constantin dans l'affaire donatiste et la crise arienne,cf. Palanque, *op. cit.*, p. 44-52 ; 77-78 ; 83-84.

175. Ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός (Eusèbe, *Vita Constantini*, IV, 24). Sans doute ne faut-il pas entendre par là que Constantin s'attribuait le rôle d'un évêque chargé des « affaires extérieures » de l'Église, mais de la direction des « *gens* du dehors », c'est-à-dire des païens. Voir bibliographie à ce sujet dans Palanque, *op. cit.*, p. 63 n. 3. Dvornik (*Early Christian and Byzantine political Philosophy*, p. 753) estime, sans raisons déterminantes, qu'il vaut mieux comprendre : évêque des *affaires* extérieures, et émet quelques doutes sur l'authenticité du passage.

176. Thémistios, *Disc.* V, 70 b. Cette idée est typiquement constantinienne : l'empereur, *pontifex maximus* de la religion païenne, a le devoir de réglementer les cultes ; c'est en fonction de ce rôle que Constantin interdit magie et haruspicine privée (*C. Th.* IX, 16, 1-3 ; XVI, 10, 1), condamne le néoplatonisme (Socrate, I, 9), et ferme les temples scandaleux de Syrie (Eusèbe, *Vita Constantini*, III, 55-58 ; Socrate, I,

éloignée de la non-ingérence et du césaropapisme[177], cette position moyenne, incommode et équivoque, est de pure tradition constantinienne ; la volonté d'unification doctrinale qui conduit Constance à soutenir l'arianisme est une déviation, le refus de Julien d'intégrer le christianisme à l'Empire en est une autre[178]. Dans les deux cas l'équilibre constantinien, auquel Thémistios demande à l'empereur Jovien de revenir, a été rompu.

Que signifie cette référence à l'époque de Constantin dans l'œuvre d'un philosophe non-chrétien ?

Elle n'est pas aussi surprenante que les invectives de Julien contre le premier empereur chrétien pourraient le laisser penser. Libanios lui-même rend cette justice à Constantin qu'il « utilisa les richesses des temples pour bâtir la ville à laquelle il consacra son zèle, mais ne changea absolument rien au culte officiel (*i.e.:* païen)[179] ; Photios et la *Souda* connaissaient encore deux œuvres importantes d'hellènes du IVe siècle, Bémarchios et Praxagoras, magnifiant l'œuvre de Constantin[180]. Il est donc bien certain que, sur le problème religieux, l'attitude de Constantin semblait à ses contemporains beaucoup plus traditionnelle ou moins tranchée que ne le laisse supposer la tradition chrétienne (surtout eusébienne), et qu'elle n'avait aux yeux de beaucoup qu'une importance très secondaire dans l'ensemble du règne.

On retrouve quelque chose de cet état d'esprit dans le discours d'Ancyre : Thémistios, malgré un déséquilibre qu'il sent de plus en plus net, persiste à considérer l'empereur, héritier du trône de Constantin, comme l'arbitre impartial entre les différents cultes[181] ; mais surtout sa référence à l'époque

18) ; « ce n'est là qu'une épuration du paganisme, analogue à cette épuration du christianisme que représentent les mesures contre les schismes et les hérésies » (J. R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 63).

177. La tradition prend soin d'insister sur l'attitude modeste et attentive de Constantin dans les synodes. L'empereur éloigne, quand il y siège, tout appareil militaire, il se laisse convaincre par qui est le plus convaincant, se réjouit de l'union de tous et met son autorité au service de cette union. Il est à la fois l'arbitre et l'exécuteur (EUSÈBE, *Vita Constantini*, I, 44 ; III, 10). Cette attitude, qui a suscité beaucoup d'interprétations, n'est plus celle de Valentinien, qui se défend d'intervenir dans les affaires de l'Église.

178. La lutte de Julien contre le christianisme se traduit avant tout par l'exclusion des chrétiens de tous les corps de l'État : notamment de l'armée et des magistratures provinciales (οἱ τῶν ἐπαρχιῶν ἄρχοντες : SOCRATE, III, 13, *PG*, 67, col. 412).

179. LIBANIOS, *Pro templis*, 6.

180. La *Souda, s. v. Bémarchios ;* PHOTIOS, *Bibliothèque, cod.* 62. Cf. le très intéressant article de F. WINKELMANN, Konstantins Religionspolitik im Urteil der literarischen Quellen des 4. und 5. Jahrhunderts, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungariae*, 9, fasc. 1-2, 1966, p. 239-256. L'auteur rassemble des textes qui indiquent comment la légende de Constantin a supplanté très vite son histoire, et comment s'est progressivement christianisée l'image de l'empereur.

181. « Laisse la balance à son propre équilibre sans faire pencher l'un des plateaux », demande Thémistios à Jovien (*Disc.* V, 69 c).

éloignée de la non-ingérence et du césaropapisme[177], cette position moyenne, incommode et équivoque, est de pure tradition constantinienne ; la volonté d'unification doctrinale qui conduit Constance à soutenir l'arianisme est une déviation, le refus de Julien d'intégrer le christianisme à l'Empire en est une autre[178]. Dans les deux cas l'équilibre constantinien, auquel Thémistios demande à l'empereur Jovien de revenir, a été rompu.

Que signifie cette référence à l'époque de Constantin dans l'œuvre d'un philosophe non-chrétien ?

Elle n'est pas aussi surprenante que les invectives de Julien contre le premier empereur chrétien pourraient le laisser penser. Libanios lui-même rend cette justice à Constantin qu'il « utilisa les richesses des temples pour bâtir la ville à laquelle il consacra son zèle, mais ne changea absolument rien au culte officiel (*i.e.:* païen)[179] ; Photios et la *Souda* connaissaient encore deux œuvres importantes d'hellènes du IVe siècle, Bémarchios et Praxagoras, magnifiant l'œuvre de Constantin[180]. Il est donc bien certain que, sur le problème religieux, l'attitude de Constantin semblait à ses contemporains beaucoup plus traditionnelle ou moins tranchée que ne le laisse supposer la tradition chrétienne (surtout eusébienne), et qu'elle n'avait aux yeux de beaucoup qu'une importance très secondaire dans l'ensemble du règne.

On retrouve quelque chose de cet état d'esprit dans le discours d'Ancyre : Thémistios, malgré un déséquilibre qu'il sent de plus en plus net, persiste à considérer l'empereur, héritier du trône de Constantin, comme l'arbitre impartial entre les différents cultes[181] ; mais surtout sa référence à l'époque

18) ; « ce n'est là qu'une épuration du paganisme, analogue à cette épuration du christianisme que représentent les mesures contre les schismes et les hérésies » (J. R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 63).

177. La tradition prend soin d'insister sur l'attitude modeste et attentive de Constantin dans les synodes. L'empereur éloigne, quand il y siège, tout appareil militaire, il se laisse convaincre par qui est le plus convaincant, se réjouit de l'union de tous et met son autorité au service de cette union. Il est à la fois l'arbitre et l'exécuteur (EUSÈBE, *Vita Constantini*, I, 44 ; III, 10). Cette attitude, qui a suscité beaucoup d'interprétations, n'est plus celle de Valentinien, qui se défend d'intervenir dans les affaires de l'Église.

178. La lutte de Julien contre le christianisme se traduit avant tout par l'exclusion des chrétiens de tous les corps de l'État : notamment de l'armée et des magistratures provinciales (οἱ τῶν ἐπαρχιῶν ἄρχοντες : SOCRATE, III, 13, *PG*, 67, col. 412).

179. LIBANIOS, *Pro templis*, 6.

180. La *Souda, s. v. Bémarchios;* PHOTIOS, *Bibliothèque, cod.* 62. Cf. le très intéressant article de F. WINKELMANN, Konstantins Religionspolitik im Urteil der literarischen Quellen des 4. und 5. Jahrhunderts, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungariae*, 9, fasc. 1-2, 1966, p. 239-256. L'auteur rassemble des textes qui indiquent comment la légende de Constantin a supplanté très vite son histoire, et comment s'est progressivement christianisée l'image de l'empereur.

181. « Laisse la balance à son propre équilibre sans faire pencher l'un des plateaux », demande Thémistios à Jovien (*Disc.* V, 69 c).

constantinienne est la référence à un état politique donné, non à une situation religieuse. Constantin est le fondateur de Constantinople et de l'Empire romain d'Orient ; il a inauguré une tradition nouvelle, à laquelle son nom se trouve associé. Et de ce phénomène politique nouveau Thémistios a profondément conscience : ses références de culture appartiennent à l'antiquité grecque ou parfois romaine, ses références politiques remontent rarement au-delà de Constantin, elles appartiennent à la romanité orientale[182].

Dans le domaine religieux cette manière de penser change les données du problème. Elle interdit notamment d'invoquer en faveur du paganisme son antiquité ou (sauf à Rome) sa liaison historique avec l'Empire, et d'exclure ainsi le christianisme. En Orient, christianisme et hellénisme sont également présents à la fondation de l'Empire, et pour désigner la restauration païenne de Julien opposée au libre exercice du culte chrétien, Grégoire de Nazianze, dans une œuvre contemporaine du *Disc.* V, utilise sans crainte de confusion les termes τὰ νέα et τὰ παλαιά exactement à l'inverse de l'usage jusque-là habituel[183]. En Orient, le paganisme d'État tel que l'avait pratiqué Julien est une « nouveauté » ; les notions immédiates de politique et d'histoire ont changé.

Aussi Thémistios prend-il grand soin de lier son analyse des problèmes religieux à une véritable théorie politique de l'Empire oriental. Dans la notion typiquement constantinienne de « politique religieuse »[184], il insiste sur le premier terme : définir les conditions d'un équilibre *politique*, c'est régler du même coup les conflits religieux. Il y a une « règle du jeu » qui a été faussée par les successeurs de Constantin et qu'il importe de rappeler.

La politique et la religion.

Deux postulats servent de base à l'analyse de Thémistios : la religion est un fait de conscience individuelle, l'activité d'une liberté inaliénable[185] ; le Dieu omniprésent et omniscient qui préside aux destinées du monde est unique, comme est unique le souverain de l'Empire universel qui le repré-

182. Thémistios emprunte au passé romain, comme tous les orateurs de son temps, bon nombre d'anecdotes morales et de mots historiques (Titus déclarant : aujourd'hui je n'ai pas régné, car je n'ai pas fait de bien autour de moi, *Disc.* VI, 80 b ; VIII, 107 a ; XIII, 174 c ; XV, 193 a, etc.) ; mais Constantin est dans les *Discours* le fondateur de Constantinople, de l'Empire oriental et de ses institutions (*Disc.* XI, 151 a ; 151 c : Constantin est l'ἀρχηγέτης de Valentinien et de Valens ; il se réjouit du succès de leurs entreprises), d'une dynastie (*Disc.* V, 65 b, etc.) ; il laisse à ses successeurs un héritage politique qui doit être sauvegardé en dehors même des liens dynastiques. Il est l'empereur *éponyme* de l'Empire nouveau (*Disc.* V, 70 d : Jovien est fêté comme « l'authentique Constantin » ; IV, 53 b : le sénat de Constantinople est « l'assemblée de Constantin » ; IV, 55 b : les sénateurs sont ses enfants, etc.).

183. Grégoire de Nazianze, *Or.* V, 37 (*PG*, 35, col. 713).

184. Cf. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, p. 178 sq.

185. *Disc.* V, 67 cd ; 68 b ; 70 a.

sente sur terre[186]. Entre ces deux extrêmes se situent l'organisation des divers cultes, les problèmes de politique religieuse, ceux de la tolérance ou de l'intolérance.

Le mot dont se sert Thémistios pour désigner le choix et la constitution d'un culte, πολιτεύεσθαι est clair de sens, mais imprécis dans ses implications[187]. Πολιτεία, πολιτεύεσθαι désignent assez couramment, chez les chrétiens comme chez les païens, l'appartenance à un culte déterminé, la vie religieuse[188]. Toutefois, dans le contexte du *Disc.* V, ces mots paraissent proches de leur sens primitif : la religion est la conduite d'un « citoyen », la « cité » (opposée dans notre texte à l'unité impériale) est la cellule religieuse originelle, ayant en propre ses dieux, ou du moins la liberté de se choisir un culte. Et l'on doit en effet remarquer qu'au IVe siècle cette conception traditionnelle conditionne encore en grande partie les progrès du christianisme, religion pourtant universelle, en Orient. Les conversions sont individuelles et introduisent des divisions à l'intérieur des villes et à l'intérieur des foyers, mais le point d'insertion social du phénomène religieux est encore la cité. Les sources du IVe siècle, si avares en informations statistiques sur les conversions, permettent assez facilement de dresser une carte de l'appartenance religieuse des cités de l'Orient. Julien oppose Antioche chrétienne à Émèse païenne ; Césarée, Nisibis, Béroé, Maïuma sont dans les textes des cités « chrétiennes » opposées à Athènes, Nicomédie, Gaza, Hèlioupolis, etc.[189]. C'est au niveau municipal qu'apparaît la notion de « politique religieuse ». C'est aussi à ce niveau que souvent cette politique s'exerce[190] : sous Constantin les assemblées locales

186. *Ibid.*, 68 d-69 a (Dieu, arbitre unique) ; 69 cd (l'empereur, maître unique de l'Empire)

187. *Ibid.*, 70 a : ἄλλως Σύρους ἐθέλει πολιτεύεσθαι, ἄλλως Ἕλληνας, ἄλλως Αἰγυπτίους. Cf. aussi *Disc.* XIII, 178 b où πολιτεία a très évidemment un sens religieux : ἡ παναγὴς καὶ ἱερὰ πολιτεία, ἣν μετὰ τοῦ θεοῦ πολιτεύεσθε.

188. Par exemple : EUNAPE, *Vie des philosophes*, éd. Wright, p. 552, où πολιτεία signifie paganisme ; EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, II, *prooimion*, et BASILE, *In Is.* 42 (ἡ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον πολιτεία).

189. Césarée de Cappadoce détruit ses temples ; pour cette raison Julien la supprime de la liste des cités et lui rend son ancien nom de Mazaca (SOZOMÈNE, V, 4, 1-5). Le même Julien promet à Nisibis de la protéger si elle se convertit à l'hellénisme (SOZOMÈNE, V, 3). Le sénat de Béroé est méprisé par Julien à cause de ses opinions religieuses (*ep.* 98) et, inversement, reçoit les éloges de Basile (*ep*, 220). Sur l'opposition Maïuma-Gaza, voir la *Vie de Porphyre* par Léon le diacre ; Gaza est récompensée de son paganisme actif par Julien qui lui concède le port chrétien de Constantia, ancienne Maïuma. A Hèlioupolis a lieu un pogrome anti-chrétien au cours duquel les vierges chrétiennes sont exposées nues et tuées (SOCRATE, V, 10, *PG*, 67, col. 1241-1245 ; les persécutions sont rapportées, dans l'*Hist. Eccl.* de Socrate au livre V chap. IX-XI). Emèse est une cité demeurée dans son ensemble païenne, dont Julien propose l'exemple aux habitants d'Antioche (*Misopôgôn*, 357 cd).

190. Le concile de Nicée chercha à généraliser une organisation de l'Église adoptant le cadre administratif des cités. (Cf. 4e Canon, *Mansi*, II col. 669 ; voir là-dessus Fr. DVORNIK, *The idea of Apolostility in Byzantium and the legend of the Apostel Andrew*, Cambridge, Massachusetts, 1958, p. 6 sq.).

semblent garder une grande part de décision ; c'est elles qui entreprennent de raser les temples et de construire des églises, ou inversement de conserver les anciens cultes[191]. De même Julien choisit d'abord de laisser aux cités l'initiative de la lutte contre le christianisme ; politique jugée déloyale par Grégoire de Nazianze[192], mais qui eut sans doute un résultat modérateur : elle provoqua quelques persécutions locales[193], mais favorisa si bien une résistance générale aux excès de la réaction païenne que l'empereur préféra ensuite modifier son attitude et imposer directement sa volonté[194]. La structure municipale traditionnelle joua donc le rôle d'un frein et d'un écran aussi bien en faveur du christianisme qu'en faveur du paganisme ; relais obligé entre la volonté des empereurs et les citoyens, elle assouplit la législation religieuse dans ses dispositions les plus radicales, ne lui laissant souvent qu'un caractère indicatif de recommandation. Ainsi peut-on expliquer que les lois ne reflètent pas toujours exactement la politique religieuse de l'Empire, et que la fermeté des édits s'accommode en général d'une grande souplesse dans l'application.

En situant le problème des cultes à un niveau intermédiaire entre l'empereur et les sujets, le *Disc.* V rend particulièrement sensible la faute de Constance faisant triompher l'arianisme par des voies autoritaires, c'est-à-dire confondant le plan de la *politeia* et celui de l'État ; sensible aussi l'erreur de Julien fondant en Orient une religion d'État dont les prêtres sont assimilés à des fonctionnaires[195]. Mais nous avons déjà vu que Thémistios considère la *politeia* comme une notion déjà compromise. Chez lui, et en général au IVe siècle (Libanios faisant figure d'attardé), elle n'évoque plus que vaguement le cadre municipal et prend le sens plus général de civilisation (*politeia* des Grecs, des Égyptiens, des Syriens) ; sur le plan politique et social elle se trouve menacée par l'emprise progressive de l'administration

191. C'est ce qui ressort nettement du récit de Sozomène concernant la christianisation sous Constantin (II, 5, *PG*, 67, col. 945-948). A Césarée, c'est l'assemblée municipale qui prend la décision, sous Constance, de détruire ses temples de Zeus et d'Apollon (Sozomène, V, 4). Julien à son tour ne peut que reprocher au sénat d'Antioche sa mauvaise volonté dans l'application de sa politique religieuse et dans l'enquête que mène l'assemblée sur l'incendie du temple de Daphné (*Misopôgôn*, 357 cd ; 363 ab. LIBANIOS, *ep.* 1376).

192. Texte très important de Grégoire de Nazianze (*Or.* IV, 61, *PG*, 35, col. 584) : τοιγαροῦν εἰς δύο ταῦτα διῃρημένου τοῦ κρατεῖν, τὸ πείθειν καὶ τὸ βιάζεσθαι, ὃ μὲν ἦν ἀπανθρωπότερον, δήμοις ἀφῆκε καὶ πόλεσι τὸ τῆς τυραννίδος (...), καὶ τοῦτο οὐ προστάγματι δημοσίῳ, τῷ δὲ μὴ ἀνακόπτειν τὰς ὁρμὰς ἄγραφον προθεὶς νόμον τὸ βούλεσθαι.

193. Cf. SOCRATE, III, 15 ; 19.

194. Il crée dès lors un paganisme d'État, à l'échelle de l'Empire et sur le modèle de la religion chrétienne, qui ne correspond pas aux concepts religieux de l'Orient hellénique. Sur la distance entre la religion de Julien et celle de Libanios par exemple, cf. P. Petit, *Libanius et la vie municipale*, p. 208-210.

195. Voir la curieuse *ep.* 84, dans laquelle Julien donne des directives pour le clergé païen et fixe même quelques points de protocole (431 cd).

impériale d'un côté, par l'opposition des intérêts personnels de l'autre[196] ; sur le plan religieux l'équilibre risque perpétuellement d'être rompu soit par le morcellement indéfini des opinions jusqu'au niveau individuel, soit par une réglementation autoritaire et unique au niveau de l'Empire[197].

Thémistios établit un rapport dialectique entre l'ἀρχή impériale et les πολιτεῖαι, qu'il retrouve entre Dieu et ses cultes. Il y a d'abord entre l'unité du pouvoir de l'empereur et celle de Dieu un rapport étroit que soulignent toutes les comparaisons du *Disc.* V[198]. Certes, le monothéisme païen n'est pas ici une innovation ; il faut pourtant remarquer que le polythéisme, au lieu de disparaître, a été réactivé au IVe siècle sous sa forme poliade par l'opposition politique des cités à l'administration impériale : témoin Libanios qui trouve dans la pluralité des dieux la différence essentielle entre l'hellénisme et l'« athéisme » chrétien[199]. Ce polythéisme s'allie chez beaucoup à un penchant au syncrétisme philosophique, à une exigence de pensée qui conduit à envisager l'unité d'une substance divine[200] ; mais ce syncrétisme n'aboutit pas au monothéisme, il reste au niveau de la conscience individuelle, le polythéisme étant la marque objective de la religion ; tandis que dans la pensée de Thémistios le rapport est inverse : un Dieu unique est le fondement objectif de la diversité des cultes, cette diversité étant la marque de notre subjectivité.

Qu'il y ait là une affirmation contradictoire, le *Disc.* V le laisse apparaître assez maladroitement : la transcendance divine y est interprétée comme l'artifice d'un Dieu qui craint d'être connu et brouille à plaisir l'image que les hommes pourraient concevoir de lui[201] ; l'analogie est un peu

196. Le cas d'Antioche est révélateur. Lors de la disette de 362-363, on observe que la « cité » ne forme plus une véritable unité économique et sociale : les institutions municipales s'effondrant, restent en présence l'empereur Julien, qui tente d'appliquer une politique autoritaire (taxation des prix), et la masse des intérêts divergents (classes pauvres, commerçants, propriétaires fonciers...). Voir à ce sujet, P. PETIT, *Libanius et la vie municipale*, p. 109-118.

197. La religion-*politeia* des Syriens, Grecs ou Égyptiens peut devenir une religion intolérante si la compétition religieuse est faussée par un empereur qui, au lieu d'arbitrer, prend parti (ce qui correspond au dirigisme en matière économique), et inversement elle a une tendance naturelle à se morceler (κατακερματίζεσθαι, *Disc.* V, 70 a) en sectes et à se réduire en opinions individuelles divergentes, « personne ne comprenant les choses tout à fait comme son voisin » *Ibid.* (ce qui correspond dans le domaine économique aux conflits d'intérêts individuels).

198. *Disc.* V, 68 d (image de l'arbitre unique) ; 69 cd (image du chef militaire unique).

199. Cf. MISSON, *Le paganisme de Libanius*, p. 23 sq. Le pluriel suffit dans l'œuvre de Libanios à caractériser le paganisme : les prédicateurs chrétiens sont οἱ κατὰ τῶν θεῶν δημηγοροῦντες (XVIII, 286) ; les chrétiens sont οἱ θεοῖς ἐχθροί (LXII, 10 et XXX, 46) ; un chrétien converti au paganisme est : θεοῖς νεωστὶ φίλος (XIV, 36).

200. Ce syncrétisme allié au polythéisme est particulièrement net dans l'œuvre de Julien (*Sur Hélios-Roi*, 141 d-142 b).

201. *Disc.* V, 69 b. L'idée est reprise et développée dans le discours prononcé à Antioche (voir plus bas).

trop poussée avec le souverain qui « divise pour régner ». Mais si l'on y prend garde, il y a dans cette coupure entre Dieu et ses cultes, dans cette transcendance que ne compense aucune immanence, un nouveau biais pour refuser l'universalité de la révélation chrétienne et assimiler comme nous l'avons vu culte à culture et religion à humanisme. Nous atteignons ici le point où Thémistios se sépare de l'analyse chrétienne d'une politique religieuse. Dans le schéma eusébien d'un Empire chrétien, le monothéisme, qui fonde l'unité de l'Empire et l'universalité du pouvoir de l'empereur, ne fonde l'une et l'autre que pour propager le seul enseignement du Christ. Cette διδασκαλία unique est le ciment qui assure la cohésion de l'édifice entier et permet de grouper sous une même autorité « grecs et barbares »[202]. A ce devoir de l'empereur d'assurer un enseignement unique, Thémistios substitue des obligations d'arbitrage.

Ainsi apparaît la tolérance : elle s'allie difficilement dans la pensée d'Eusèbe à l'exigence d'une unité doctrinale et à la foi en une révélation divine[203] : les déviations sont des hérésies et le paganisme une erreur. De même lorsque Julien prétend apprendre aux hommes « ce que les dieux aiment que l'on dise et que l'on croie d'eux »[204], il y a dans ces quelques mots l'annonce d'une politique d'intolérance. Enfin dans le paganisme de Libanios, c'est-à-dire dans une religion qui est une forme de la nationalité, où chaque cité a ses dieux comme elle a ses lois, les notions de tolérance ou d'intolérance perdent leur sens : aucun dieu n'est a priori exclu, ni romain

202. L'empereur chrétien selon Eusèbe doit d'abord être instruit dans la religion chrétienne (ὁ τὰ θεῖα πεπαιδευμένος βασιλεύς) et doit préparer ses sujets au royaume de Dieu en leur enseignant comme un διδάσκαλος les vérités de la foi (*Laud. Const.*, 5, éd. Heikel, p 206) ; le pouvoir romain unificateur fait succéder, grâce à l'unité de la foi chrétienne, une vraie monarchie aux ethnarchies, polyarchies et tyrannies précédentes ; il conduit à l'ἕνωσις et à la συμφωνία de toute la race humaine grâce à l'unité de l'enseignement du Christ ; il supprime les haines et les rivalités entre les peuples qui étaient le résultat du polythéisme (*Laud. Const.*, 16, éd. Heikel, p. 249-250). Eusèbe, dans une formule qui suffit à mesurer l'écart entre sa pensée et celle de Thémistios, lie l'unité de Dieu à celle de sa connaissance ὁμοῦ Θεὸς εἷς καὶ μία τούτου γνῶσις (*Ibid.*, 16, éd. Heikel, p. 250, 10-11). Sur cet aspect de la politique religieuse présentée par Eusèbe, voir F. E. Cranz, « Kingdom and polity in Eusebius of Caesarea », *Harvard Theol. Rev.*, 45, 1952, p. 54.

203. Ainsi nous paraissent s'expliquer les contradictions entre les passages « tolérants » (le livre II dans sa plus grande partie) et les passages « intolérants » (les livres III et IV) de la *Vita Constantini*, sans qu'il soit nécessaire à ce sujet d'invoquer les déformations d'un continuateur d'Eusèbe (c'est la thèse soutenue par P. Petit, « Libanius et la Vita Constantini », *Historia*, 1, 1950, p. 562-580, qui distingue entre un noyau primitif de la *Vita*, composé vers 340 et reflétant la tolérance constantinienne, et une continuation sous Théodose qui traduirait l'intolérance de la politique impériale de l'époque en la prêtant à Constantin. Les contradictions d'Eusèbe signifient simplement, comme le montre le *Disc.* V, que la politique de tolérance « constantinienne » ne peut pas trouver place dans le schéma également « constantinien » d'un Empire chrétien).

204. Julien, *Sur Helios-Roi*, 132 b.

ni étranger, mais aucun choix n'est permis pour autant[205]. Au contraire, Thémistios situe la tolérance religieuse dans l'espace qui sépare l'unité de Dieu de la pluralité de ses cultes, ou, si l'on transcrit en termes politiques, l'unité de l'empereur de la pluralité des *politeiai*. On tombe dans un système d'intolérance chaque fois que l'empereur, n'imitant pas la sagesse du Dieu transcendant, cherche à imposer son unité au niveau de la pluralité, ou inversement lorsque la pluralité des cultes-*politeiai* prétend se suffire à elle-même et que les parties refusent l'appartenance à un tout.

La logique ne fait pas défaut au système présenté par le *Disc.* V ; l'exactitude historique non plus. C'est peut-être le mélange de vues théoriques et de références à l'actualité qui rend l'ensemble fragile. Thémistios évite volontairement le problème religieux en le situant politiquement ; de cette façon il évite aussi la plupart des faux problèmes et les voies d'une polémique stérile, parce que sans fondement, entre le christianisme, qui est une religion, et l'hellénisme, qui n'en est pas une. Mais les notions politiques qui servent à son analyse renvoient à une situation transitoire, à un idéal constantinien à la fois trop schématique et trop historiquement conditionné. A l'avènement de Jovien, les idées d'équilibre, d'impartialité, de tolérance ont un grand succès par réaction contre les récents excès — Valentinien et Valens les reprennent à leur compte —, mais elles s'avèrent trompeuses à brève échéance (au moins en Orient), parce que mal adaptées à un système dont le dynamisme conduit à l'unification, c'est-à-dire dans le domaine religieux à la christianisation.

L'équilibre constantinien s'est révélé fragile ; Thémistios est resté à mi-chemin d'une évolution dont il ne voit pas bien le terme et qui portant s'achève, dès le règne de Théodose Ier, par l'élimination du paganisme et le

205. Libanios félicite l'empereur Julien de n'exclure aucun dieu, ni romain ni étranger : *Or.* XII, 87 (II, p. 40, 8) ; XVII, 4 (II, p. 208, 17) ; le christianisme lui-même pouvait être admis dans l'Empire païen en renonçant à ses prétentions à l'universalité et en se prêtant au syncrétisme tel que le présentait la *Philosophie des oracles* de Porphyre (politique contre laquelle réagirent avec violence LACTANCE, *Div. Inst.* IV, 13, 11 ; EUSÈBE, *Demonstr. Evang.* III, 7, 1 ; S. AUGUSTIN, *De civit. Dei*, XIX, 23 ; cf. STERN, *Date et destinataire de l'Histoire Auguste*, p. 92 et n. 8). Il ne s'agit pas là de tolérance.

206. La liquidation du paganisme est rapide (cf. PALANQUE, *Saint Ambroise*, p. 115-118). Rien n'est modifié aux principes jusque vers 382, mais alors Gratien rejette le titre de *pontifex maximus* qu'il portait jusque-là (contrairement à ce que dit ZOSIME, IV, 36 ; cf. PALANQUE, *op. cit.*, p. 43) comme tous les empereurs qui l'avaient précédé ; il fait enlever à la même date l'autel de la Victoire placé dans l'enceinte du sénat : la séparation, en Occident, du paganisme et de l'État est ainsi consommée. La condamnation vient bientôt après : Théodose en 391 et 392 interdit l'accès aux temples (ZOSIME, IV, 37), les fait détruire (THÉODORET, *Hist. Eccl.*, V, 20, *PG*, 82, col. 1241) ; sont interdits aussi les sacrifices et l'exercice de tout culte, même domestique : *C. Th.* XVI, 10, 10; XVI, 10, 12. Cette politique de proscription commence en fait dès 380, en même temps que triomphe l'orthodoxie nicéenne (Édit de Thessalonique promulgué par Théodose le 28 février 380, *C. Th.* XVI, 1, 2).

rétablissement de l'orthodoxie[206]. Une dialectique de la tolérance n'a alors pas plus de sens qu'une problématique fondée sur l'opposition Empire-*politeiai*. Généralement lucide dans son analyse de l'évolution politique, Thémistios l'est moins lorsqu'il s'agit de politique religieuse et n'échappe pas à la contradiction. Son exemple montre clairement que l'hellénisme païen, même élargi en un humanisme tolérant, correspond à un certain état de la société orientale, à un certain degré de la romanisation de l'Orient, au delà duquel les idées religieuses du paganisme se transforment en concepts politiques conservateurs.

Il y a une autre contradiction, plus profonde, que le *Disc.* V dégage déjà et que les œuvres postérieures mettent en évidence : toute tentative pour réajuster les positions du christianisme et du paganisme reste artificielle. La distance qui sépare la foi chrétienne de la civilisation hellénique ne se rattrape pas sur le plan de la politique religieuse, mais au contraire s'accuse. Pour devenir une civilisation le christianisme devrait s'enrichir de ses hérésies; pour devenir une foi, le paganisme devrait se trouver une orthodoxie.

EN ORIENT ET EN OCCIDENT

Deux discours, postérieurs au *Disc.* V, développent la théorie énoncée à l'avènement de Jovien et en proposent des applications pratiques. Consécutives et très proches dans le temps, ces deux œuvres (ou ce qui nous en reste) présentent de plus l'intérêt exceptionnel d'avoir été conçues et prononcées l'une pour l'Orient, l'autre pour l'Occident, et de permettre ainsi de mesurer les différences qui s'accentuent entre les deux parties de l'Empire romain sur le plan de la politique religieuse.

Le discours d'Antioche — Les hérésies chrétiennes.

Le *Disc.* V déjà ne dissociait pas le problème de l'opposition paganisme-christianisme de celui des sectes chrétiennes et, rompant le stérile tête-à-tête, étendait son analyse jusqu'aux divisions entre chrétiens : les « Syriens » non plus ne sont pas tous du même avis. Sous une forme allusive, l'intention apparaissait clairement ; elle justifie en partie l'étrange contresens de Socrate qui, dans son *Histoire ecclésiastique*, associe la tolérance prêchée par Thémistios au rétablissement de l'orthodoxie persécutée[207]. C'est sans

207. Socrate, qui considère Libanios comme un ennemi acharné des chrétiens (III, 23), fait de Thémistios une sorte d'avocat païen de l'orthodoxie, III, 25 (*sub finem*) : Jovien se propose de faire cesser les discordes qui divisent le christianisme et déclare qu'il aimera et estimera avant tout ceux qui entreprendront avec lui de

doute ne pas comprendre la pensée de Thémistios, mais c'est suivre parfaitement les détours de son argumentation qui ne distingue en effet pas l'intolérance de Julien de celle de Constance, et réclame les mêmes droits pour le paganisme et pour les confessions chrétiennes menacées par l'intervention des empereurs.

Le même historien de l'Église, et après lui Sozomène, nous donne le résumé d'un discours de Thémistios dont le texte original ne nous est pas parvenu et qui traite aussi de tolérance[208] ; mais, alors qu'en 364 l'actualité mettait davantage en lumière les menaces pesant sur l'hellénisme païen, la nouvelle œuvre prêche à Valens la tolérance en faveur des orthodoxes nicéens persécutés. Socrate précise les circonstances : l'empereur arien séjourne à Antioche et lutte avec violence contre les tenants de l'*homoousios*[209] ; chaque jour il trouve contre eux des châtiments plus durs « ... et cela jusqu'à ce que le philosophe Thémistios parvienne à modérer l'empereur au plus fort de sa cruauté, en prononçant son allocution dans laquelle il l'engage à ne pas s'étonner des dissonances qui existent parmi les doctrines chrétiennes. Ces dissonances sont petites comparées à la multiplicité et à la confusion des doctrines chez les hellènes. Il y a en effet plus de trois cents doctrines helléniques. Et pour ce qui concerne l'idée qu'on se fait de Dieu, il est bien nécessaire qu'on y trouve aussi des dissonances nombreuses. Dieu veut que l'idée qu'on se fait de lui soit ainsi diversifiée, afin que chacun redoute davantage sa grandeur en n'ayant pas de lui une connaissance immédiate[210]. Voilà ce que déclara le philosophe avec d'autres propos du même ordre, et l'empereur se fit plus doux ». Le résumé de Sozomène, peut-être inspiré de celui de Socrate, n'ajoute aucune indication[211].

rétablir l'unité de l'Église : ταῦτα δὲ οὕτως αὐτὸν πρᾶξαι καὶ Θεμίστιός φησι ὁ φιλόσοφος. Ὑπατικὸν γὰρ λόγον εἰς αὐτὸν διελθών, θαυμάζει τὸν βασιλέα ὡς τὸ ἀφεῖναι θρησκεύειν ὡς ἕκαστοι βούλονται, νικήσαντα τῶν κολάκων τοὺς τρόπους · οὓς καὶ διασύρων πάνυ γελοίως ἔφη ἐλέγχεσθαι αὐτοὺς ἁλουργίδα οὐ Θεὸν θεραπεύοντας · μήδεν δὲ διαφέρειν αὐτοὺς Εὐρίπου νῦν μὲν ἐπὶ τάδε, νῦν δὲ εἰς τοὐναντίον τὰ ῥεύματα ματεβάλλοντος.

208. Socrate, IV, 32, *PG*, 67, col. 550-552 ; Sozomène, VI, 36, 6-7 ; VI, 37, 1 ; indication reprise ou déformée dans Nicéphore Calliste *Hist. Eccl.* XI, 45 ; *Historia tripartita* (ce qui nous reste de l'œuvre de compilation de Theodorus lector, du VIe s.), VIII, 12.

209. Sur ces persécutions ariennes, on consultera G. Bardy, in Fliche et Martin, *Histoire de l'Église*, III, p. 257-263.

210. Même idée dans *Disc.* V, 69 b. L'adjectif employé est là aussi πρόχειρος.

211. Les deux textes ne sont pourtant pas absolument semblables dans les termes : VI, 36, 6-7 ... Ἐν τούτῳ δὲ Οὐάλης ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας διάγων ἔτι μᾶλλον ἐπεδίδου τοῖς ἑτέρως αὐτῷ περὶ τὸ θεῖον δοξάζουσιν ἀπεχθανόμενος, καὶ χαλεπῶς τούτους ἐπέτριβε καὶ ἤλαυνεν, εἰσότε δὴ λόγον αὐτῷ προσφωνῶν Θεμίστιος ὁ φιλόσοφος παρῄνει μὴ χρῆναι θαυμάζειν τὴν διαφωνίαν τῶν ἐκκλησιαστικῶν δογμάτων, μετριωτέραν καὶ μείω τῶν παρ' Ἕλλησι οὖσαν · πολυπλασίους γὰρ εἶναι τὰς παρ' αὐτοῖς δόξας, καὶ ὡς ἐν πλήθει δογμάτων ἀνάγκῃ τὴν περὶ ταῦτα διαφορὰν πλείους ἔριδας καὶ διαλέξεις ποιεῖν · ἐπεὶ καὶ τῷ Θεῷ ἴσως φίλον μὴ ῥᾳδίως γινώσκεσθαι καὶ διαφόρως δοξάζεσθαι ὅπως ἕκαστος μᾶλλον φοβοῖτο ἀκαταλήπτου οὔσης τῆς ἀκριβοῦς αὐτοῦ γνώσεως, ἀναλογιζόμενος τῷ νῷ ὅσον ἐφίκεσθαι νομίζει, πηλίκος τε καὶ οἷός ἐστι 37, 1. Ἐκ δὴ τοιούτων Θεμιστίου λόγων φιλανθρωπότερόν πως διατεθεὶς ὁ βασιλεὺς οὐ χαλεπῶς οὕτως ὡς

Il n'est pas douteux que ce discours ait été réellement prononcé : il est très proche de certains passages du *Disc.* V, mais Socrate connaît les deux œuvres et les distingue l'une de l'autre ; de plus la répétition des mots et la proximité des thèmes sont, dans le cas de Thémistios, une présomption d'authenticité. Si l'on en croit Socrate, l'orateur prend la parole à Antioche pour saluer Valens (peut-être au nom du sénat de Constantinople ?) lors d'une entrée de l'empereur dans la ville ou plus généralement à l'occasion d'une fête officielle[212] ; aucune guerre extérieure ne menace encore et les barbares restent chez eux[213] ; la persécution arienne est à son comble, et l'intervention de Thémistios est présentée comme une cause directe du retour de Valens à plus de modération. Le discours est donc à dater d'avant l'été 376[214], lorsque les Goths de Fritigern ne donnent pas encore d'inquiétude sur la frontière du Danube[215] ; d'autre part les persécutions ariennes commencent en Cappadoce où Valens passe l'hiver 371-372[216], se poursuivent lorsque l'empereur s'installe aussitôt après à Antioche, et cessent lorsqu'il quitte cette ville pour combattre les Goths après avoir rapporté beaucoup de sentences d'exil, celles notamment frappant les évêques Méléce d'Antioche et Pierre d'Alexandrie[217] : la vraisemblance commande donc de placer le discours plutôt vers la fin du séjour de Valens à Antioche (c'est-à-dire vers 375-376), peu avant l'assouplissement de sa politique. Un dernier repère chronologique confirme cette datation et la précise : la mort de Valentinien (17 novembre 375) intervient dans le récit de Socrate et dans celui de Sozomène juste avant le passage que nous étudions, et nous savons que cette mort fut le signal en Orient d'un redoublement des violences ariennes[218] : elle doit être antérieure au discours d'Antioche. On peut donc,

πρότερον τὰς τιμωρίας ἐπῆγεν. Οὐ μὴν τελείως ἐφείδετο τῆς κατὰ τῶν ἱερωμένων ὀργῆς, εἰ μὴ κοινῶν πραγμάτων ἐπιγενόμεναι φροντίδες οὐκέτι τοιάδε συνεχώρουν σπουδάζειν ... (il s'agit de la menace d'invasion des Goths).

212. Le terme προσφωνητικός employé par Socrate pour caractériser le discours, et confirmé par Sozomène, indique normalement qu'il s'agit d'une allocution de bienvenue ; mais on ne voit pas très bien pourquoi Thémistios prononcerait une telle allocution à Antioche, ni pourquoi il faudrait souhaiter la bienvenue dans la capitale de Syrie à Valens, qui y réside depuis 372 sans discontinuer. Aussi avons-nous choisi de traduire par le mot plus vague et général d'« allocution ».

213. Cette précision importante est donnée par Socrate dans la phrase qui précède son résumé du discours ; on la retrouve dans Sozomène à la fin du passage cité plus haut.

214. Et avant le voyage de Thémistios à Rome, où il prononce le *Disc.* XIII le 24 août 376.

215. Le conflit avec Fritigern n'éclate ouvertement qu'au début de 377, mais on ne peut plus parler d'une période de calme aux frontières à partir du moment où les Goths se replient sur le Danube et demandent à être accueillis dans le diocèse thracique (AMMIEN MARCELLIN, XXXI, 3, 4 ; XXXI, 4, 1).

216. Valens entre alors en conflit avec Basile ; dès le printemps 372 il quitte la Cappadoce pour la Syrie.

217. RUFIN, XI, 13.

218. OROSIUS, XXXIII, 1 et 6 ; cf. PIGANIOL, *Empire chrétien*, p. 162.

avancer que ce dernier fut prononcé dans les dernières semaines de 375 ou dans les premiers mois de 376. Il précède certainement, mais de très peu de temps, le discours de Rome[219] (*Disc.* XIII), dont nous parlerons plus loin (août 376).

Les circonstances sont bien connues ; elles permettent de rattacher assez étroitement le discours d'Antioche à celui d'Ancyre dont il procède : le paganisme n'est pas directement compromis[220], mais la politique intolérante de Valens met en danger l'équilibre de l'Empire, sa paix intérieure en tout cas, et l'union des deux *partes*[221].

On est pourtant surpris qu'un philosophe païen s'immisce aussi officiellement dans les querelles dogmatiques du christianisme, que l'empereur prête à sa démarche (selon nos sources) autant d'attention, et que les historiens de l'Église fassent une place aussi élogieuse à une plaidoirie en faveur des orthodoxes nicéens que l'orthodoxie devrait mille fois récuser[222]. Bien que ni Socrate ni Sozomène ne le sentent ainsi, il faut peut-être voir un peu d'ironie dans l'insistance de Thémistios à comparer les divisions du christianisme à celles de l'hellénisme et à souligner la vanité de tout conflit, mais aussi de toute recherche dogmatique[223]. On pense au Montaigne de l'*Apologie de Raymond Sebond*[224]. Toutefois là n'est certainement pas l'essentiel. L'hellénisme de Thémistios compte moins que sa qualité de conseiller à la cour de Valens[225] ; son avis, émis avec autorité dans des circonstances difficiles, porte sur une affaire d'État. Le problème des hérésies en est une.

219. Il occuperait donc dans les *Discours* la place de l'actuel *Disc.* XII, faux composé à l'aide du *Disc.* V d'après les indications de Socrate et de Sozomène sur le discours d'Antioche.

220. En dehors du grand procès qui suivit, en 371-372, la « conspiration » de Théodore et fut l'occasion de condamner quelques philosophes païens comme Maxime d'Éphèse, le règne de Valens n'aggrava pas la situation du paganisme.

221. Le danger d'un schisme entre l'Occident orthodoxe et l'Orient arien, déjà sensible sous Valentinien, s'accroît avec la nomination de Gratien. Le jeune empereur tolère l'arianisme en Illyrie, c'est-à-dire à proximité du territoire de son oncle ; partout ailleurs il le persécute. Il s'efforce de détourner Valens de l'hérésie, comme avait fait Valentinien ; il est possible que le retour à l'orthodoxie ait été la condition mise à une aide militaire de l'Occident contre les Goths. Les oppositions religieuses ne sont peut-être pas étrangères non plus à la lenteur de Gratien à aider Valens avant Andrinople (cf. Stein, *Bas-Empire*, I, p. 184-185).

222, Lorsque Thémistios fut envoyé à Rome auprès de Constance pour obtenir le rétablissement de l'annone de Constantinople à son taux primitif (voir p. 208), il s'agissait là encore du règlement d'une affaire religieuse puisque la punition de l'empereur sanctionnait l'assassinat d'Hermogénès par les nicéens de la capitale, soulevés contre les ariens.

223. Celse invoquait déjà contre le christianisme ses divisions (Ἀληθὴς λόγος, 61-65).

224. Justifiant les théories du théologien avec les arguments d'un scepticisme universel.

225. Conseiller écouté, si l'on en croit le *Disc.* XXXI (354 d) qui fait peut-être allusion à l'épisode d'Antioche.

Il est, en Orient, le problème religieux par excellence, et la législation lui consacre, de beaucoup, la première place : soixante et une lois du *Code Théodosien* dénoncent les hérésies, treize seulement luttent contre le paganisme[226]. Il est fréquent d'ailleurs que la condamnation de l'erreur païenne ne soit pas dissociée de la dénonciation des sectes hérétiques ; l'édit de Théodose du 28 février 380, qui assure le triomphe de l'orthodoxie, ne fait même plus la distinction : il rallie tous les peuples de l'Empire « à la foi transmise aux romains par l'apôtre Pierre... que professent le pontife Damase et l'évêque Pierre d'Alexandrie »[227]. On aurait tort d'en tirer la conclusion que le paganisme ne compte plus numériquement et que les débats de politique religieuse sont désormais intérieurs au christianisme ; la vérité, que le discours de Thémistios nous rend très claire, c'est que le sort de l'hellénisme païen se joue sur le problème des hérésies.

Cela ne signifie nullement que l'hellénisme ait lié sa cause à telle ou telle confession chrétienne ; en défendant la cause des *homoousiens*, Thémistios ne contracte qu'une alliance occasionnelle avec l'orthodoxie nicéenne, sur le thème d'une tolérance qui est chez lui une doctrine et chez les chrétiens victimes de persécution une revendication seulement provisoire. Occasionnelle également est la collusion dénoncée par Athanase entre les persécuteurs ariens et certains païens fanatiques[228] ; l'intolérance, commune dans ce cas, est un système chez les chrétiens et une explosion chez les païens ; au demeurant, ces affirmations polémiques sont à peu près incontrôlables[229]. Mais dans le discours d'Antioche la liaison est à la fois plus politique et plus profonde : Thémistios défend dans l'orthodoxie nicéenne ce qu'elle est pour l'heure, une secte condamnée au milieu d'autres, et prend position

226. Cf. Rémondon, *La crise de l'Empire romain*, p. 196.

227. Édit de Thessalonique (*C. Th.* XVI, 1, 2), que Sozomène met en rapport avec une grave maladie de l'empereur (VII, 4). La liquidation du paganisme dérive normalement de ce texte au même titre que celle des hérésies.

228. Athanase (*Apologie à Constance*, 28, *PG*, 25, col. 632) accuse les ariens de confier à des païens l'enseignement de la foi chrétienne à la place des évêques orthodoxes. Ailleurs *(Epistula ad monachos)*, il affirme que des soldats païens, enrôlés par des officiers de l'empereur, commirent dans les églises d'Alexandrie des profanations en disant : « Constance s'est fait hellène et les ariens ont reconnu nos mystères ».

229. Selon Théodoret (*Hist. Eccl.* V, 35, *PG*, 82, col. 1265 c), les hellènes se joignent aux juifs et aux ariens pour déplorer les succès de l'Église. Le même auteur (*ibid.* IV, 19) signale que les ariens, sous Valens, exilent volontairement les orthodoxes dans une région encore entièrement païenne. Depuis Socrate (qui traitait Arius et ses partisans de « porphyriens » ; I, 9, *PG*, 67, col. 88) et bien après que le paganisme ait entièrement disparu, il est de tradition de dénoncer toute hérésie comme une résurgence de l'« hellénisme » païen. En ce qui concerne l'arianisme, une étude de E. Ivanka (*Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Vienne, 1948, p. 17-24) tend à montrer que les éléments de la doctrine arienne dérivent des thèmes philosophiques de l'hellénisme ; mais il s'agit là d'un point de vue philosophique, et l'auteur ne conclut pas à une liaison historique entre l'arianisme et l'hellénisme païen.

contre l'arianisme, « orthodoxie » du jour. Dans le débat, l'hellénisme s'est placé du côté de la pluralité contre l'unité doctrinale.

Nous nous retrouvons sur le même terrain que dans le *Disc.* V, mais il ne s'agit plus, comme alors, d'une habileté tactique de Thémistios illustrant sa défense de l'hellénisme d'une analyse un peu forcée du phénomène hérétique chrétien. Les représentants du christianisme eux-mêmes définissent essentiellement l'orthodoxie (quelle qu'elle soit) par son unité, et ne l'opposent pas tant à l'hérésie comme une doctrine vraie à une doctrine fausse que comme un principe d'unification à un principe de diversification. A Thémistios qui dénombre les diverses doctrines de l'hellénisme font pendant, à la même époque, Épiphane et la législation théodosienne qui dénombrent les hérésies, les expliquent et les apparentent, en dehors des condamnations portées contre elles, comme les formes multiples d'une civilisation[230]. En rapprochant le phénomène général des hérésies de la structure plurale de l'hellénisme, Thémistios nous ramène à sa conception d'une tolérance humaniste et nous met sur la voie d'une interprétation politique des débats religieux propre à l'Orient romain.

Le discours de Rome — L'orthodoxie paienne.

Quelques mois après avoir prêché la tolérance à Antioche, Thémistios lance, à Rome, un appel à la résistance et à la mobilisation du paganisme. Les deux démarches semblent se contredire sans qu'aucun changement historique explique ce retournement d'attitude ; il n'y a eu, en vérité, qu'un voyage de l'orateur de Constantinople à Rome[231].

Dans la capitale occidentale, Thémistios n'a sans doute pas, comme on l'a cru[232], une mission politique déterminée. Il est invité par le sénat romain et par l'empereur Gratien, âgé de dix-neuf ans, à l'occasion des *decennalia*

230. J. Gouillard (« L'hérésie dans l'Empire byzantin des origines au xiie siècle », *Trav. Mém.*, I, 1965, p. 299-324) remarque : « La coïncidence des constitutions de Théodose le Grand sur les hérésies (*C. Th.* XVI, 5, pas moins de soixante-six lois) et de la grande Encyclopédie d'Épiphane achevée en 377-380 (*Panarion*, *PG*, 41-42), n'est pas un synchronisme indifférent » (p. 300). Épiphane dénombre quatre-vingts déviations sectaires, « pour respecter le symbolisme des quatre-vingts concubines du *Cantique des cantiques* » *(ibid.)*.

231. La mort inopinée de Valentinien est sans conséquence, au moment où parle Thémistios, sur la politique religieuse.

232. C'est ce que pensait Seeck (*Briefe*, p. 303), s'appuyant sur un passage obscur du discours (168 c) ; Thémistios aurait été envoyé à Rome par Valens pour protester contre l'annulation de différentes mesures prises par Valentinien. Mais la mort de Valentinien est un événement trop récent pour que cette hypothèse soit vraisemblable, et il faudrait supposer que l'ambassadeur s'acquitte fort mal de sa mission, car le *Disc.* XIII est une violente diatribe contre Valentinien et un éloge particulièrement outré de Gratien. Scholze (*De temporibus*, p. 46) réfute une autre hypothèse de Seeck qui supposait que Thémistios s'était d'abord rendu en Gaule auprès de Gratien avant de gagner Rome.

du règne[233]. Du rhéteur-philosophe on attend un discours à la mode des sophistes orientaux (hélas, il ne déçoit pas !) ; de l'éminent sénateur de Constantinople, qu'une délégation de ses collègues romains est venue chercher pour l'accompagner dans son voyage[234], on espère peut-être un langage et des vérités plus substantielles. Le *Disc.* XIII, prononcé vraisemblablement le 24 août 376 au sénat et en l'absence de Gratien dont on attend l'arrivée imminente[235], porte la marque de cette double exigence : il est d'un mauvais goût insupportable et il contient toutes sortes de jugements politiques éclairants. Thémistios n'a pas voulu décevoir ces romains « blasés »[236] qui, visiblement, l'impressionnent.

Le thème choisi est une description, dans le langage de Platon, de la marche de Thémistios lui-même vers la perfection amoureuse. Les étapes en sont l'amour des jeunes gens, l'amour des précédents empereurs (Constance, Julien, Valens)[237], enfin la découverte de Gratien et de Rome qui sont le suprême degré de l'initiation, une sorte de révélation. Ici se place, au début d'une péroraison adressée non plus à l'empereur mais aux sénateurs romains, le passage agressivement païen évoqué plus haut à propos du Christ-Empédocle[238] : « Qu'en pensez-vous ? Ne voyez-vous pas les choses comme moi ? L'illustre et glorieuse Rome n'est-elle pas l'océan de beauté indicible et inimaginable (dont parle Platon), elle que je suis venu contempler après les beaux jeunes gens et les belles lois ? Si bien que j'ai effectué de leur point de départ jusqu'à leur terme royal ma progression et mon voyage amoureux ; et en me déplaçant vers l'océan de beauté[239] je n'ai pas pour autant abandonné les belles lois : ici aussi j'en vois d'autres, plus saintes et plus divines, celles que Numa a établies, rattachant pour nous la ville au ciel. Grâce à vous les dieux n'ont pas encore déserté la terre... » Rappelons brièvement la suite[240] : l'histoire de Rome contredit l'enseignement pessimiste d'Empédocle, la terre n'est pas le « champ du malheur » ; Rome est devenue la gardienne d'une civilisation « très sainte et très sacrée », sa

233. C'est la conclusion de l'étude consacrée par Bouchery (*Contribution*, p. 196-200) à la datation de ce texte. Lors de son couronnement, en 367, Gratien avait neuf ans.

234. Thémistios, *Disc.* XIII, 178 cd. Il nous dit ailleurs que Gratien revendiquait l'initiative de sa venue (*Disc.* XXXI, 354 d).

235. A la date des *decennalia* (le 24 août) Gratien ne pouvait pas être à Rome : nous possédons un édit de lui daté de Trèves le 15 août (cf. Bouchery, *op. cit.*). Thémistios s'adresse à lui au style direct, mais la fin du discours est surtout destinée aux sénateurs et fait penser que l'empereur est attendu par la foule en fête.

236. C'est l'impression que Thémistios avait rapportée de son premier voyage à Rome (*Disc.* XXIII, 298 bc).

237. *Disc.* XIII, 165 c. On notera que dans l'énumération il n'est pas question de Jovien.

238. *Ibid.*, 177 d-178 c.

239. Le sens de la phrase grecque est clair, mais le texte demande la correction soit de μεταβάς en μεταβῆναι, comme proposait Hardouin, soit de ἀπολελοιπότα en ἀπολέλοιπα, ce qui nous paraît préférable.

240. Voir la traduction et le commentaire plus haut, p. 160-162.

mission historique est la défense de l'humanité ; elle s'en acquittait autrefois par les armes, en luttant contre les barbares[241], et maintenant en commandant ce « bastion » ultime qu'est la religion païenne. « ...Aussi n'est-ce pas contre mon attente que je me suis trouvé embarqué pour un voyage commun avec vous[242], amis si valeureux, si divins, qui m'avez lancé un appel plus clair que jadis les enfants des dieux pour faire venir de Thrace à Argos le fils de Calliope, Orphée...[243] ». La fin de l'œuvre comprend notamment un éloge de Gratien qui a « relevé les colonnes vivantes et animées (*i.e.* les sénateurs) qui avaient été abattues ou arrachées et jetées au loin (*i.e.* exécutés ou condamnés à l'exil par Valentinien) », et une invective contre les « prétendus sages qui agiteront frénétiquement la barbe et nous traiteront de flatteurs, alors que nous ne faisons que rendre témoignage à la vertu »[244].

Peu de textes évoquent aussi bien le prestige qu'a conservé Rome aux yeux d'un oriental. L'empereur n'y réside plus guère, préférant Milan ou Trèves, et Thémistios laisse entendre que son sénat n'a plus de pouvoir politique. Mais dans l'Empire nouveau la ville et son assemblée ont conservé ou même acquis, un étonnant pouvoir de fascination. Avec ses temples, son histoire inscrite dans ses pierres, elle rend perceptible une continuité entre un passé à demi légendaire et une réalité contemporaine à laquelle elle ne participe plus directement. Elle est devenue le lieu saint de l'humanisme, l'endroit de la terre que les dieux du passé n'ont pas encore déserté et où s'incarne matériellement l'histoire de l'Empire ; seule incarnation qui puisse être opposée à l'incarnation du Christ-Empédocle. Athènes est plus antique, plus émouvante peut-être pour un empereur philosophe comme Julien, mais Rome produit sur le philosophe politique Thémistios le même effet de révélation que sur l'empereur Constance[245], et lui inspire,

241. Ce thème de la lutte contre les barbares, lié à l'évocation de Rome et de ses traditions, est exceptionnel dans l'œuvre de Thémistios ; il n'est pas indifférent de le trouver, dans ce discours *romain*, jumelé avec un appel à la « réaction païenne ». Cf. plus haut p. 117.

242. Sens propre et sens figuré se confondent : Thémistios se sent engagé dans la même lutte que le sénat romain, ce sénat dont quelques membres sont venus le chercher à Constantinople.

243. Cette comparaison immodeste repose sur le talent oratoire de Thémistios et sur le fait qu'il vient, comme Orphée, de Thrace (Constantinople).

244. *Disc.* XIII, 179 a. Il n'est pas impossible que ces « prétendus sages » soient le parti chrétien du sénat ou de la cour ; mais ce peuvent être aussi des partisans de Valentinien.

245. Pendant sa visite à Rome en avril-mai 357, Constance « suivit le sénat, plein d'allégresse, à travers les rues de la Ville Éternelle ; il regarda les temples sans s'émouvoir, il lut le nom des dieux inscrits sur leur fronton, il demanda l'origine de ces sanctuaires, il en admira les architectes. Bien qu'il suivît lui-même une autre religion, il conserva celle-ci à l'Empire ». SYMMAQUE, *Relatio* III, 7. AMMIEN MARCELLIN (XVI, 10, 13-17) confirme longuement l'impression que firent sur Constance Rome et ses temples. On a parfois considéré que cette « révélation » romaine avait modifié

en plus, le sentiment d'une lutte commune pour la défense des anciens cultes.

Il y a certes une Rome chrétienne, numériquement égale ou déjà supérieure à la Rome païenne ; il n'est même pas évident que le sénat romain soit dans sa plus grande partie païen[246]. Il n'empêche que Praetextatus, Flavianus, Symmaque restent les représentants les plus autorisés de l'assemblée, et que le paganisme est encore associé aux destinées de la ville. Aussi Thémistios, parlant à Rome et au sénat[247], épouse-t-il une querelle qui n'est pas forcément la sienne et s'exprime-t-il en des termes qui ne seraient assurément pas les siens à Constantinople : son discours flétrit la politique de Valentinien, oubliant que cet empereur ne fut pas seulement le persécuteur du sénat, mais le promoteur d'une tolérance religieuse très proche des principes du *Disc.* V ; il lance un appel à la lutte religieuse qui, sans être en contradiction formelle avec ses discours précédents, représente un état d'esprit tout différent du discours d'Antioche. Le sectarisme chrétien de Constance s'était trouvé paralysé par le spectacle du berceau païen de l'Empire ; dans les mêmes conditions, la tolérance de Thémistios,

la politique de l'empereur à l'égard du paganisme, au moins du paganisme occidental. Pour l'interprétation de ce voyage de Constance, voir notamment STRAUB, *Vom Herrscherideal*, p. 175-190 ; ALFÖLDI, *Die Kontorniaten*, p. 51-55.

246. Les sénateurs chrétiens de Rome contestèrent à Symmaque le droit de parler au nom de la majorité de l'assemblée lorsqu'il plaida la cause du paganisme auprès de Gratien en 382. Une contre-pétition du parti chrétien fut alors remise à l'empereur par l'intermédiaire d'Ambroise. Plus tard, lorsqu'en 384 Symmaque tenta de faire revenir Valentinien II sur les réformes de Gratien *(Relatio III)*, Ambroise fit encore une contre-offensive et se dit mandaté pour parler au nom de Rome et du sénat. Il prétendit, à cette époque, que les chrétiens étaient la majorité au sénat (« majore numero », *ep.* XVII, 9-10). Voir PALANQUE, *Saint Ambroise*, p. 119 ; 132 et n. 43.

247. Nous avons peu de renseignements sur les relations de Thémistios avec les milieux romains. Les sources occidentales sont muettes à ce sujet (la correspondance de Symmaque notamment ne cite pas Thémistios) et le *Disc.* XIII ne nous livre rien de précis : il y est fait l'éloge de deux précepteurs de Gratien (173 a), dont l'un doit être Ausone et l'autre n'est guère identifiable ; on a cru qu'il s'agissait d'Ambroise, mais Ambroise, à l'époque du discours, n'est évêque de Milan que depuis deux ans, et Palanque a montré (*Saint Ambroise*, p. 40-43) que son influence sur Gratien n'est pas antérieure à 381. Restent les sénateurs ; c'est surtout à eux, à leur rancœur contre Valentinien (cf. ALFÖLDI, *A conflict*, p. 88 sq.), qu'est dédié le discours. Il est donc probable que les amis romains de Thémistios furent ces importants personnages qui commencent à organiser la résistance païenne : Quintus Aurelius Symmachus, Nicomachus Flavianus, et surtout Vettius Agorius Praetextatus. Ce dernier est alors à Rome l'introducteur et le traducteur des philosophes grecs. Au témoignage de BOÈCE *(De interp. ed. sec.*, éd. Meiser, p. 289), il traduisit en latin le commentaire de Thémistios sur les *Analytiques* d'Aristote ; on lui attribue aussi avec vraisemblance les *Catégories* du Pseudo-Augustin, très inspirées de l'enseignement de Thémistios (cf. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*, p. 4). Rappelons que Praetextatus est l'hôte qui offre le banquet littéraire des *Saturnales* de Macrobe ; parmi les convives il en est un qui nous permet d'imaginer la situation de Thémistios, au moins à son premier séjour, lorsqu'il n'était pas encore un personnage officiel : le rhéteur grec Eusèbe.

fondée sur la distance entre les *politeiai* locales et l'unité impériale, perd tout à coup son sens : cette distance est réelle en Orient, et conditionne encore une partie de la vic politique, elle n'a jamais existé à Rome où *politeia* et Empire sont, par définition, confondus. Dans ce cas unique le schéma du *Disc.* V est faussé ou même inversé : les hommes et les dieux, la religion et la politique sont indissociables. Il n'y a pas place pour une politique, mais seulement pour une lutte religieuse.

Ainsi peut être expliquée une disparité gênante pour l'historien entre la politique religieuse de l'Occident et celle de l'Orient. Les lois sont les mêmes, l'empereur est unique pendant une grande partie des règnes de Constance et de Théodose[248], et rien ne prouve clairement que la christianisation soit beaucoup plus avancée en milieu oriental qu'en milieu occidental. Mais les conditions de développement du christianisme et de survie du paganisme sont inverses dans les deux *partes :* en Occident le paganisme ne peut être conçu que comme la religion de l'État, c'est le christianisme qui invoque son indépendance et celle de toutes les religions par rapport au trône. La longue querelle dans laquelle s'affrontent Symmaque et Ambroise de Milan à propos de l'enlèvement de la statue de la Victoire révèle clairement les positions[249] : la doctrine « ambrosienne », qui est en fait celle de l'Occident depuis Constantin[250] systématisée par l'évêque de Milan, et celle d'« occidentalistes » comme Athanase d'Alexandrie[251], proclame la distinction de la

248. Constance II est seul empereur de 350 à 361 et Théodose, pratiquement, de 383 à 395.

249. Sur cette querelle, qui éclate sous Gratien en 382 à propos de l'enlèvement, sur ordre de l'empereur, de l'autel de la Victoire de l'enceinte du sénat, et se poursuit sous Valentinien II, voir PALANQUE, *Saint Ambroise*, p. 115-121 et 130-138. Des textes d'une grande portée d'Ambroise et de son adversaire Symmaque illustrent cette polémique qui, six ans après le voyage de Thémistios, est le premier affrontement direct des thèses chrétiennes et païennes en Occident sur les relations entre l'Église et l'État.

250. Sur les idées politiques d'Ambroise, cf. PALANQUE, *Saint Ambroise*, p. 321-404. La non-immixion de l'État dans les affaires de l'Église est très tôt poussée en doctrine du côté occidental : le concile de Rome (fin 339), qui réhabilita Athanase et ses partisans, formula l'idée de l'indépendance de l'Église; le concile de Serdica (343), sous l'influence d'Ossius de Cordoue, chercha à réagir contre les interventions abusives de l'empereur. RUFIN *(Hist. Eccl.* I, 2, *PL*, 21. col. 468) prête à Constantin des opinions qu'il n'eut jamais sur la non-intervention ; mais c'est surtout à propos de Constance que l'Église occidentale prend parti : Ossius écrit à l'empereur arien, après l'exil du pape Libère : « Ne vous mêlez pas des affaires religieuses et ne donnez pas d'ordre à ce sujet » (lettre rapportée par ATHANASE, *Hist. Arian.* 44 : *PG*, 25, col. 744-748 ; et présentée par GAUDEMET, *L'Église sous l'Empire romain*, p. 498-500, comme la première expression de la doctrine occidentale de non-intervention) ; Lucifer de Cagliari vers 357-358 (*De sancto Athanasio*, L, 1) et Hilaire de Poitiers (*De synodis*, 4 ; 63 ; 78 ; *Ad Constantium Augustum*, *PL*, 10, col. 483 ; 522 ; 530 ; 557 etc.) dénoncent avec la violence de persécutés le danger des interventions impériales (cf. GAUDEMET, *loc. cit.*).

251. La première rebellion d'Athanase contre le pouvoir impérial est son refus

religio et de la *res publica* (par opposition au paganisme qui y trouve sa perte[252]), et va jusqu'à soumettre au pouvoir de l'Église l'empereur en tant que chrétien[253]. A la dénonciation occidentale de l'intervention impériale on comparera l'attitude de Jean Chrysostome demandant contre les hérétiques l'appui du bras séculier et intercédant seulement pour que les coupables ne soient pas tués[254]. L'évêque occidental impose l'idée que « l'empereur s'occupe des affaires du palais, et le clergé des affaires de l'Église »[255] ; l'évêque oriental (pourtant très indépendant à l'égard du pouvoir impérial) reconnaît qu'« au roi sont confiés les corps, au prêtre les âmes »[256] : les deux formules, qu'on a tendance à rapprocher, sont en réalité à opposer ; l'une sépare l'Église de l'État, l'autre légitime l'intervention de l'État dans les affaires *temporelles* de l'Église. Et le même contraste se retrouve entre le paganisme occidental et l'hellénisme païen : les païens d'Orient ne sont pas moins puissants que ceux d'Occident, ils peuplent l'administration de Constance II, Théodose ne les exclut pas des postes importants qu'ils occupent[257], et à la fin du IVe siècle leur situation

de se rendre au synode de Césarée (334) par lequel Constantin veut rétablir l'ordre dans les affaires de l'Église. Athanase fut accusé d'avoir voulu dresser Constant contre Constance, c'est-à-dire, en jouant de l'Occident contre l'Orient, d'avoir cherché à désunir les deux *partes;* il tente de s'en justifier dans son *Apologie à Constance*, 2-6.

252. Symmaque présente avant tout le paganisme comme une religion nationale (*Relatio* III, 2 « Instituta majorum... patriae jura et fata defendimus »).

253. Soumission qu'illustrent en 388 l'affaire de Kallinikon, et en 390 celle de Thessalonique : dans les deux cas Théodose est contraint de se soumettre au pouvoir ecclésiastique incarné par Ambroise (cf. PALANQUE, in Fliche et Martin, *Histoire de l'Église*, III, p. 510-513 ; *Saint Ambroise*, p. 197-227).

254. JEAN CHRYSOSTOME, *In Math.*, 46 ; *PG*, 58, col. 478-479. Dans le long chapitre qu'il consacre aux rapports entre l'Église et l'Empire, DVORNIK rapproche l'attitude d'Ambroise et celle de Jean Chrysostome (*Early Christian and Byzantine political Philosophy*, « Imperium and Sacerdotium », p. 724-850 ; sur Ambroise et Jean Chrysostome, p. 782-786). Il nous semble que les différences d'idées l'emportent sur les ressemblances de situation ; Ambroise affirme l'indépendance de l'Église, tandis que Jean Chrystostome cherche plutôt à établir sa suprématie.

255. « Ad imperatorem palatia pertinere, ad sacerdotem ecclesias ». AMBROISE, *ep.* 20, 16.

256. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie IV sur Ozias*, « in illud : vidi Dominum », 4-5, *PG*, 56, col. 126 (l'authenticité de cette œuvre a été contestée, mais elle peut être admise, il faut surtout s'interroger sur sa place parmi les homélies de Jean Chrysostome ; elle se rattache assez mal aux trois homélies sur Ozias qui la précédent. Elle date certainement de Constantinople) :

IV, 4 — Οὗτος (βασιλεὺς) μὲν γὰρ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἔλαχεν οἰκονομεῖν, ὁ δὲ τῆς ἱερωσύνης θεσμὸς ἄνω κάθηται (...) Ὁ βασιλεὺς τὰ ἐνταῦθα πεπίστευται, ἐγὼ τὰ οὐράνια · ἐγὼ ὅταν εἴπω, τὸν ἱερέα λέγω (...) IV, 5 — Ὁ βασιλεὺς σώματα ἐμπιστεύεται, ὁ δὲ ἱερεὺς ψυχάς.

Le passage est d'autant plus révélateur qu'il tend à montrer la supériorité du prêtre sur le roi : cette supériorité est fondée sur l'abandon au roi de tout le domaine temporel. On peut rapprocher ces formules de la *Novelle 6* de Justinien (6 mars 535) : « Les plus grands dons que Dieu, dans sa bonté infinie, ait faits aux hommes, sont le sacerdoce et l'Empire. Le sacerdoce prend soin des intérêts divins, l'Empire des intérêts humains dont il a la surveillance. Tous deux émanent d'un même principe et conduisent la vie humaine à sa perfection... »

257. Cf. LIBANIOS, *Pro templis*, 53.

personnelle n'est pas compromise ; mais ils plaident la cause du paganisme « avec une modestie inconnue des grands seigneurs romains »[258], parce que leur cause est celle de la tolérance, tandis que la cause de Symmaque ou de Praetextatus est celle de Rome et de son histoire. Confrontés, les deux discours de Thémistios mettent en évidence ces différences profondes et suggèrent l'idée qu'il y a deux paganismes, comme il y a deux christianismes.

Sous cette forme la conclusion manquerait d'exactitude et trahirait l'analyse. Thémistios nous a permis de saisir les oppositions tactiques intérieures aux religions ; il nous a indiqué la signification particulière que prend en Orient le phénomène hérétique et en Occident le prestige de Rome ; mais nous avons un dernier pas à faire dans la direction qu'il nous indique. Deux plans sont à distinguer : celui des religions et de leur cohérence doctrinale, celui de la politique religieuse de l'Empire et de la continuité de ses principes. Deux problèmes apparaissent : comment l'hellénisme païen chercha-t-il à opposer l'unité d'une résistance à l'unité de la foi chrétienne ? Comment est né l'Empire chrétien d'Orient ?

Au temps de Constance, nous l'avons vu, l'hellénisme païen est en grande partie assimilable à un renouveau d'hostilité contre l'implantation en Orient du pouvoir romain. La religion de Julien, mauvaise synthèse d'éléments philosophiques grecs et de principes religieux romains, reste composite et ne provoque l'adhésion ni des orientaux ni des occidentaux. A ce niveau de résistance politique, hellénisme et romanisation se contredisent et l'unité d'un paganisme est difficile à concevoir. Au contraire, lorsque sous Théodose la notion d'Empire romain d'Orient s'est définitivement imposée et que s'est d'autre part rompu l'équilibre « constantinien » de tolérance religieuse, nous assistons à une très rapide évolution du paganisme oriental. Contraints d'opposer une « orthodoxie » païenne à l'orthodoxie chrétienne triomphante et intolérante, les païens d'Orient se tournent, comme fait Thémistios dès 376, vers Rome. Au temps de la résistance hellénique a succédé celui de la « réaction païenne », et l'unité d'une inspiration (à défaut de doctrine) apparaît pour la première fois au sein du paganisme. Libanios, généralement si méprisant pour la romanité, donne le ton dans le *Pro templis :* « A quels dieux, demande-t-il à Théodose, durent leur puissance les romains ? », et il évoque « ceux qui n'ont pas osé supprimer les sacrifices à Rome », car « dans ces sacrifices réside la solidité de l'Empire »[259]. Dix ans plus tôt, le *Disc.* XIII de Thémistios indiquait déjà parfaitement comment l'hellénisme pouvait se transformer, par l'intermédiaire de Rome, en « réaction païenne ». Il laissait aussi prévoir que cette flambée tardive durerait peu, et que l'unité du paganisme militant, si peu adapté à la pensée hellénique, s'avérerait artificielle ; moins forte en tout cas que les

258. E. Demougeot, *De l'unité à la division*, p. 79. Il est révélateur de comparer à ce sujet une œuvre orientale comme le *Pro templis* de Libanios à des œuvres occidentales de la même époque comme les *Relationes* de Symmaque.

259. Libanios, *Pro templis*, 31 et 33 : ἐν ταῖς ἐκεῖ (= à Rome) θυσίαις κεῖται τὸ βέβαιον τῆς ἀρχῆς.

germes d'une division religieuse entre l'Occident et l'Orient qui remettaient en question, depuis le règne de Constance, l'unité doctrinale du christianisme lui-même, pourtant beaucoup mieux fondée.

Cette division nous conduit à notre second problème. Du point de vue de la politique religieuse, le paganisme comme le christianisme sont doubles. La ligne de partage est géographique, donc intérieure aux religions, et l'opposition d'un Occident païen à un Orient chrétien est un faux masque. Il n'y a pas opposition, il y a au contraire continuité ; là est le paradoxe. Le christianisme occupe dans l'Empire oriental la même place que le paganisme en Occident, celle d'une religion de l'État. Constantin fonde en Orient, avec Constantinople, un *État chrétien* parce que le christianisme du fondateur y tient d'emblée le même rôle que le paganisme à Rome ; il est la religion nationale associée à la naissance et aux destinées de l'Empire. En Occident les progrès du christianisme ne fondent pas un État chrétien, ils décomposent un État païen ; en ce sens il est exact de dire qu'un Empire païen meurt à Rome tandis qu'un Empire chrétien naît à Constantinople, mais il faut ajouter que celui-ci est l'héritier direct de celui-là et que le christianisme oriental est la forme la plus achevée de la romanisation de l'Orient.

De là viennent la plupart des difficultés que l'historien rencontre dans l'examen des problèmes religieux au IVe siècle, et beaucoup d'équivoques dont l'histoire elle-même présente les développements. On peut suivre dans son unité le développement doctrinal du christianisme opposé au déclin du paganisme ; on peut tout aussi bien étudier dans leur continuité les principes d'une religion d'État, païenne à Rome puis chrétienne à Constantinople : dès que naît l'Empire oriental, les notions d'une histoire doctrinale et celles d'une histoire politique du christianisme se contredisent exactement. De leur interférence naissent les conditions d'un schisme : on s'en aperçoit très tôt, quand les évêques orientaux boudent le concile de Rome (339) qui doit débattre du cas d'Athanase ; quand le concile occidental de Serdica et le concile oriental de Philippopolis, tenus en même temps (343), s'excommunient l'un l'autre ; quand enfin la même volonté d'indépendance qui portait Ambroise de Milan à s'attaquer au paganisme d'État sous Gratien, inspire son intransigeance à l'égard de Théodose[260]. Dans tous les cas on assiste à un affrontement de l'Occident et de l'Orient chrétiens, participants d'une même foi, mais héritiers de deux histoires.

260. Il ne s'agit plus de combattre l'hérésie, mais de définir les rapports entre l'Église et le pouvoir impérial : dès le lendemain de son arrivée à Milan en 388, Ambroise, selon la tradition, exclut Théodose du chœur où celui-ci voulait se tenir pour assister à l'office, comme c'est l'usage à Constantinople, et le place au premier rang des fidèles (Sozomène, VII, 25). Vient ensuite l'affaire de Kallinikon : l'empereur est humilié en pleine église par l'évêque, obligé de revenir après une brève résistance, sur l'ordre d'enquête qu'il avait lancé à la suite de l'incendie d'une synagogue. Enfin c'est l'affaire de Thessalonique (390) : l'évêque excommunie l'empereur qui n'a pas donné assez tôt le contre-ordre à l'exécution des Thessaloniciens ; quand l'empereur, après pénitence, est réadmis dans l'église, c'est sans les ornements impériaux. (THÉODORET, *Hist. Eccl.*, V, 17-18).

CONCLUSION

Dans tous les domaines où l'étude de Thémistios nous a introduits apparaissent des contrastes dont il est relativement facile de montrer la permanence, mais qu'il est plus d'ifficile d'expliquer. Sommes-nous à la fin ou au début d'une civilisation ? Telle est à peu près la question qui se trouve posée et par rapport à laquelle semblent se définir l'attitude intellectuelle et politique des contemporains. On en comprendra mieux la portée si l'on pense à la situation particulière de ce monde romain pendant la période de près d'un siècle qui sépare la fondation de Constantinople de la chute de la capitale occidentale. C'est bien un temps de mutation pour l'Orient ; Rome n'est déjà plus la seule tête de l'Empire, mais le naufrage de l'Occident n'est pas prévisible, même si l'Orient manifeste déjà sa prépondérance politique et économique. L'équivoque dure tout au long du IVe siècle : la cité de Constantin n'a pas encore reçu la couronne « par droit de succession », comme dira au VIe siècle Hésychios de Milet[261], et cela parce que la succession n'est pas ouverte ; nous en sommes à une phase de transfert qui pose des problèmes infiniment plus délicats. Constantinople est la deuxième Rome dans l'espace, pas encore dans le temps.

Fin ou commencement ? Cette interrogation paraîtrait à bon droit dérisoire si elle inspirait le diagnostic d'historiens modernes soucieux de classer le IVe siècle dans le « Bas-Empire » ou dans l'histoire « protobyzantine », mais elle est sous-jacente à toute une littérature de l'époque et doit donc être étudiée comme telle. Ammien Marcellin, et surtout Libanios, Eunape, Zosime, comprennent l'histoire qu'ils vivent comme celle d'un monde gréco-latin finissant dans la tempête des invasions, dans le déclin des vieux cultes et dans la confusion d'innovations politiques introduites, selon les points de vue, par une « romanisation » de l'Orient ou par une « orientalisation » de l'Empire romain. Synésios de Cyrène se réfère aux mêmes concepts qui, dans son cas, sont ceux d'un hellénisme qui a cessé d'être « païen ». Tous rattachent immédiatement leur époque au passé. Inversement l'œuvre de Thémistios, après celle d'Eusèbe, nous a montré la force d'une conception (chrétienne seulement d'adoption) qui fait de Constantin et de Constantinople les symboles d'une ère nouvelle. L'*Historia augusta* et

261. Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως, 42 (Scriptores originum Constantinopolitanarum, éd. Th. Preger, I).

la *Vita Constantini*, deux manières historiques d'interpréter l'actualité, s'opposent et se répondent.

Mais précisément les débats que continuent de susciter ces deux œuvres devraient nous être un signe ; nos sources sont de mauvais instruments si elles ne sont pas interprétées. L'œuvre et la personne de Constantin ou de Julien, le péril barbare, les épisodes des conflits religieux sont des problèmes passionnés qui conduisent trop souvent l'historien soit à prendre parti dans la polémique, soit à jouer le rôle d'arbitre impartial dans les conflits idéologiques qu'il découvre, c'est-à-dire dans les deux cas à envisager l'histoire du IVe siècle telle qu'elle était vécue, en se privant des moyens de la comprendre historiquement. L'erreur à dénoncer ici n'est pas l'anachronisme, mais son contraire : l'adhésion trop complète à la problématique et au langage de l'époque étudiée, l'adoption des critères qui étaient ceux des contemporains de Thémistios ou de Libanios, et qui ne sont justifiés que dans une situation d'actualité. Nos premières conclusions seront donc de méthode, comme notre premier souci avait été de chercher quels sont les langages les plus révélateurs des vrais conflits politiques du temps, et pour quelles raisons le IVe siècle présente obstinément cette double image de lui-même, celle d'un monde en déclin que Julien voudrait sauver, et celle d'un Empire que rénove Constantin.

La confrontation Thémistios-Libanios permet de situer correctement le problème. Ils n'ont en commun qu'un langage et les traditions que ce langage incarne ; par ailleurs ils sont à l'opposé l'un de l'autre. Sauf en de très rares cas, ils ne représentent pas deux opinions rivales, mais deux conceptions sociales, politiques, culturelles, désormais sans rapport. Sans rapport entre elles, mais exprimées avec les mêmes mots : de là l'importance à accorder à la rhétorique, seul terrain de rencontre et donc de conflit. Au IVe siècle les polémiques se situent au niveau des mots, des citations d'auteurs antiques, de la reprise des vieux thèmes traditionnels. La transcription, nécessaire, est immédiate. L'opposition du Roi et du Tyran, ou de la Loi et du Roi, cherche à rendre compte des divergences politiques les plus actuelles, et effectivement est seule capable, malgré son caractère conventionnel ou à cause de ce caractère, d'en rendre compte ; l'interprétation de tel passage de Platon ou d'Aristote sert, dans l'Épître de Julien à Thémistios, à exprimer un dissentiment essentiel sur la conception du pouvoir ; pour condamner ou justifier les ambitions du préfet-philosophe on se demande : qu'aurait fait Socrate ? A l'historien de trouver les correspondances et de transposer les problèmes, pour les comprendre, sur le plan de l'actualité politique.

Si la rhétorique est au IVe siècle le terrain de prédilection des polémiques, l'histoire devient l'expression privilégiée des idéologies ; faute de percevoir cette relation nouvelle, il est impossible d'utiliser correctement les sources, historiques ou non. Au point de développement où elle est arrivée au début du IVe siècle, la civilisation romaine, ou plutôt gréco-romaine, ne repose pas

sur des concepts abstraits, mais sur l'expérience accumulée d'une longue histoire ; à son point de départ, le nouvel Empire romain d'Orient hérite d'une histoire essentiellement étrangère qu'il lui faut interpréter au regard de ses propres traditions. C'est son histoire qui justifie la domination de Rome, c'est une idéologie qui seule peut justifier l'existence de la nouvelle Rome, ville sans histoire. Cette différence est particulièrement nette dans les sources lorsqu'il s'agit de définitions politiques : le pouvoir impérial, qui tire sa seule cohérence de l'histoire romaine, subit en Orient une curieuse dissociation idéologique ; l'empereur-*princeps* et l'empereur-*dominus* sont opposés, au moins théoriquement, faute de pouvoir être associés dans une synthèse historique immédiatement acceptable. Les mêmes faits d'expérience, et c'est bien là le propre des idéologies, sont interprétés et compris de manières différentes, ordonnés selon des modes de pensée divergents.

Mais ces divergences ne restent pas théoriques. La perception idéologique des problèmes d'actualité est, d'emblée, une vision historique. On s'aperçoit en lisant les historiens du IVe siècle, et même certains rhéteurs ou philosophes comme Libanios et Thémistios, que l'histoire n'est pas pour eux le domaine d'une vérité objective, mais une sorte de catégorie logique et un mode immédiat d'intellection. C'est directement sous la forme de l'*Historia augusta* qu'est conçue la notion romaine du pouvoir et sous la forme de la *Vita Constantini* que sont énoncés les principes d'un Empire œcuménique. Aussi n'est-il pas surprenant que se développent au IVe siècle deux histoires concurrentes, indéfiniment réécrites, celle de Constantin et celle de Julien, bien que les règnes les plus importants historiquement aient été, en fait, ceux de Constance et de Théodose. Le jugement porté par les contemporains sur les événements de leur temps est immédiatement historique, ce qui ne veut pas dire qu'il soit historiquement fondé ; nous sommes les héritiers, et les dupes, de leurs concepts idéologiques lorsque nous cherchons dans la réalité historique des règnes de Julien ou de Constantin les raisons d'un déclin ou d'un renouveau de l'Empire. La pensée idéologique prend forme d'histoire par une sorte de réflexe conservateur : « le Hibou de Minerve ne prend son vol que lorsque les ombres du crépuscule envahissent le ciel »[262].

Définir les rapports entre rhétorique, idéologie et histoire permet encore d'éviter un écueil : une analyse des notions abstraites dont nos sources font constamment usage, qui ne serait pas située dans l'actualité historique. Les mots ont une histoire, les idées n'en ont pas en dehors de ceux qui les conçoivent. Le concept de « philanthropie », de « loi vivante », permettent de remonter aussi haut qu'on voudra dans le passé ; mais faire l'histoire de ces idées ne permettra pas d'en comprendre le sens au IVe siècle, tout au plus de les stériliser sous le poids d'une tradition souvent formelle. S'il est vrai que Thémistios utilise à chaque page des *Discours* des notions ou des images qui se rattachent à un passé hellénique très ancien, il est

262. HEGEL, préface de la *Philosophie du Droit.*

également vrai qu'il les emprunte pour la plupart à Dion Chrysostome, que sa culture (sinon son érudition) ne remonte pas au-delà, qu'elle est historiquement conditionnée. Bien sûr, les mots sont riches d'un passé hellénique, d'implications philosophiques qu'il faut connaître, mais leur emploi n'autorise aucune conclusion. Faire des idées de Thémistios un prolongement des idées de Platon, c'est passer frauduleusement de la sémantique à l'histoire.

Il reste à expliquer pourquoi et comment le monde romain connaît en Orient au IVe siècle cette dissociation idéologique. Le point fondamental nous a paru être les relations nouvelles qui s'établissent entre l'Orient et l'Occident après la création d'une capitale orientale. Pour la première fois sont réalisées les conditions d'un transfert effectif de l'héritage romain en Orient. Jusque-là, l'Orient soumis au pouvoir romain conservait dans l'hellénisme une parfaite autonomie culturelle ; aucun ajustement n'était nécessaire de l'un à l'autre ; au contraire, par une compensation aisément compréhensible, la séparation de la culture et du pouvoir était devenue un des dogmes de l'hellénisme. Le bilinguisme caractérisait cette situation et longtemps encore la symbolisera ; la culture hellénique et le pouvoir romain, sans du tout s'exclure, étaient conçus comme distincts en droit par ceux-là même qui participaient aux deux : Julien est la caricature de cette conception, son règne l'éclatement de cette contradiction. Il ne s'agit pas de l'affrontement de tendances plus ou moins romaines, d'opinions chrétiennes et païennes, « traditionnelles » et « novatrices » (encore que ce soit le langage de l'époque), mais du réexamen, en Orient, des rapports entre la romanité et l'hellénisme, ce qui signifie aussi bien entre la politique et la culture, entre le « pouvoir » et la « philosophie ». En devenant un théoricien de l'Empire romain oriental, Thémistios soulève des problèmes qui ne sont pas seulement politiques ; il viole certains « tabous » de l'hellénisme de son temps. L'intégration politique de l'hellénisme à la romanité a pour première conséquence que la *paideia* cesse d'être « désintéressée ». On mesure l'importance de ce changement à la naissance d'une civilisaton byzantine.

Rome n'est pas en cause, mais le mode de romanisation de l'Orient. Il est vrai que tout le dynamisme politique, institutionnel, social et économique est passé progressivement en Orient ; Thémistios, avec le grand respect qu'il a pour la « métropole », laisse entendre que Rome est un temple à l'écart, tandis que Constantinople est à la croisée des routes de l'Empire tout entier. Mais c'est pour recueillir l'héritage de Rome qu'est créée la seconde Rome ; c'est pour sauver cet héritage que Constantin crée un Empire oriental et que Julien prêche un retour aux traditions des Antonins. Au IVe siècle, il y a une conversion romaine de l'hellénisme sous deux formes contradictoires : d'une part la constitution d'un Empire « chrétien » d'Orient, d'autre part la « réaction païenne » dont nous avons vu qu'elle est, à la fin du siècle, un ralliement de l'hellénisme païen à la Rome occidentale.

Paradoxalement la romanisation de l'Orient crée aussi les conditions d'une rupture que le problème barbare et les conflits religieux mettent en lumière. La romanité orientale a désormais ses propres lois d'évolution, son propre dynamisme. Elle redécouvre une forme d'œcuménisme impérial au moment où la romanité occidentale, par une sorte de régression, exalte l'idée de frontière. Les problèmes religieux suivent les mêmes lignes d'évolution divergentes.

ANNEXES

NOTE I

LA PREMIERE AMBASSADE DE THÉMISTIOS A ROME

Si le voyage qu'effectua Thémistios à Rome[1] en 376 à l'invitation du sénat occidental nous est attesté sans équivoque par plusieurs passages des *Discours* et par l'œuvre que le philosophe y prononça à la gloire du jeune empereur Gratien (*Disc.* XIII), l'ambassade qu'il est censé avoir conduite dans la capitale d'Occident en 357, pour une fête qui pourrait être celle des *vicennalia* de l'empereur Constance, a éveillé très tôt des doutes qu'une étude attentive des textes peut seule lever. Nous savons que Thémistios fut désigné pour conduire cette ambassade ; on peut seulement douter qu'il soit effectivement parti. La réponse donnée à ce mince problème n'a pas seulement un intérêt biographique ; elle est liée, nous le verrons, à des difficultés concernant la datation de certains discours, parmi les plus importants, de Thémistios[2].

Donnons d'abord brièvement quelques repères chronologiques incontestables. Thémistios, que l'empereur Constance vient de nommer sénateur et honore déjà hautement de sa faveur à la fin de l'année 355[3], quitte Constantinople à la fin du printemps ou au début de l'été 356 et gagne, par petites étapes, Antioche où il arrive à la fin de l'été[4]. Il rentre à Constantinople

1. Le voyage de 357 a tous les caractères d'une ambassade officielle auprès de l'empereur ; celui de 376 est une invitation personnelle. Cette différence explique, selon nous, que Thémistios ne les mette jamais en parallèle. Par erreur L. Harmand (*Discours sur les patronages*, p. 98) écrit que Thémistios retourna à Rome en 364 « pour haranguer... l'empereur Jovien qui venait de revêtir le consulat ». La harangue en question (*Disc.* V) fut prononcée à Ancyre. Jovien ne se rendit jamais à Rome.

2. Les *Discours* III, IV, XXIII.

3. Voir la *Lettre de Constance au sénat*, du 1er septembre 355.

4. Pour la chronologie du voyage, nous possédons de précieuses indications grâce à la correspondance de Libanios (analysée par Bouchery, *Themistius*, p. 73-75), confirmée par Thémistios lui-même qui déclare (*Disc.* IV, 57 b) avoir vu à Antioche une ambassade perse, qu'Ammien Marcellin permet de dater effectivement de 356 (Ammien Marcellin, XVI, 9, 10-21).

dans le courant de l'hiver 356-357, emportant avec lui des lettres de Libanios destinées à des amis de Cilicie, de Bithynie et de la capitale[5]. En février-mars 357, Libanios écrit à Thémistios pour lui dire le regret qu'il a de son départ et lui annoncer le passage par Constantinople d'une délégation d'Antioche désignée pour représenter la ville à Rome lors des *vicennalia* de l'empereur[6]. Une dernière lettre, vers la même époque sans doute, évoque la mort récente du fils de Thémistios[7]. Ensuite la correspondance de Libanios avec Thémistios s'interrompt pour ne reprendre que vers mars 358 par une lettre qui souligne les avantages que Thémistios a obtenus pour la ville de Constantinople « par son ambassade »[8]. Pendant dix mois environ nous n'avons donc aucune trace de la présence de Thémistios dans la capitale orientale, et tout permet de penser qu'il effectua alors l'ambassade pour laquelle il dit lui-même qu'il fut désigné[9], et qui pourrait fort bien correspondre aux *vicennalia* du règne de Constance (22 mai 357). Son séjour en Italie se serait prolongé, après les fêtes, plusieurs mois.

Les difficultés commencent avec l'examen des deux discours conservés de Thémistios qui remontent à cette période. L'un (*Disc.* III) est un panégyrique de l'empereur composé à l'occasion de fêtes qui doivent être les *vicennalia* (22 mai 357), l'autre est un long discours d'excuses (*Disc.* IV) pour justifier une absence à des fêtes auxquelles Thémistios devait participer en Italie, mais sur lesquelles nous n'avons pas de précisions. Le problème tient donc aux circonstances et à la date de ces deux œuvres, ainsi qu'aux rapports qu'elles peuvent avoir l'une avec l'autre.

Hardouin[10], le premier, conclut de l'étude des textes que Thémistios, désigné pour représenter Constantinople aux *vicennalia*, ne fit qu'envoyer un discours à Rome (*Disc.* III), sans se déplacer lui-même, et s'excusa quelque temps plus tard d'une absence remarquée, jugée peut-être irrespectueuse, par un second discours (*Disc.* IV). Des raisons de santé l'auraient forcé à renoncer au voyage[11]. Plus récemment Bouchery[12] reprit la même thèse et l'amplifia sans y rien ajouter qui emporte la conviction.

5. LIBANIOS, *ep.* 515-518.

6. LIBANIOS, *ep.* 551.

7. LIBANIOS, *ep.* 575, que BOUCHERY *(loc. cit.)* date avec raison de 357, mais, sans aucun argument, du mois de mai.

8. LIBANIOS, *ep.* 368.

9. Voir *Disc.* XXXIV, chap. XIII : ἐξ ὅτου με πρεσβεύειν εἰς τὴν ἀοίδιμον Ῥώμην ἐχειροτονεῖτε καὶ πρὸς τὸν παῖδα ἐστέλλετε τὸν Κωνσταντίνου.

10. *Themistii orationes*, éd. Dindorf, p. 512-513.

11. *Disc.* IV, 53 d-54 a.

12. Selon BOUCHERY (*Themistius*, p. 103 et 106-107), Thémistios, rappelé d'urgence d'Antioche à Constantinople, y serait arrivé malade. Très éprouvé ensuite par la mort de son fils, il aurait dû renoncer au voyage à Rome, ce dont Constance se serait plaint. Il n'y a, à l'appui de cette reconstitution, aucun autre élément que ceux que nous signalons nous-mêmes. PIGANIOL (*Empire chrétien*, p. 98 et n. 48) se rallie à la conclusion de Bouchery.

Un point de vue tout différent est soutenu par Seeck[13] : l'ordre chronologique des deux discours serait à inverser. Le *Disc.* IV ferait allusion aux cérémonies qui marquèrent en Italie, le 1er janvier 357, l'inauguration du neuvième consulat de l'empereur Constance. Rentré depuis peu de Syrie, Thémistios n'aurait pas effectué le déplacement et aurait envoyé un discours combinant adroitement excuses et panégyrique. Le *Disc.* III, postérieur au *Disc.* IV[14], aurait été effectivement « prononcé à Rome »[15], à l'occasion des *vicennalia*, le 22 mai 357. En résumé : absent aux fêtes de début d'année, Thémistios serait venu en Italie pour les cérémonies anniversaires du couronnement de l'empereur ; c'est à cette occasion qu'il aurait mené l'ambassade dont son œuvre nous garde le souvenir.

L'analyse des deux panégyriques fournit peu de renseignements chronologiques. Un certain nombre d'arguments viennent toutefois à l'appui de l'interprétation de Seeck.

— D'abord, rien n'oblige à penser qu'il y ait une liaison entre les deux discours, ou que les fêtes qui y sont mentionnées soient les mêmes.

— Si, comme on l'admet très généralement, le *Disc.* III célèbre les *vicennalia* du printemps 357, il ne peut s'agir des fêtes manquées du *Disc.* IV, dont Thémistios prend soin de préciser qu'elles se déroulent en hiver[16].

— Inversement cette indication concorderait assez heureusement avec les cérémonies d'entrée en charge des consuls (1er janvier) ; et un autre détail rend cette hypothèse vraisemblable : le *Disc.* IV contient un éloge du César Julien[17], exceptionnel dans l'œuvre de Thémistios. Or, Constance partage précisément le consulat de 357 avec Julien. L'occasion serait donc bien trouvée d'unir dans l'éloge les deux collègues.

— Notons aussi que si les *vicennalia* se sont déroulées à Rome, les fêtes du 1er janvier eurent lieu à Milan. Ainsi s'expliquerait peut-être que le *Disc.* IV ne contienne aucune allusion à la capitale occidentale et que son auteur écrive plus évasivement : « d'ici (de Constantinople) je pourrai

13. Voir Seeck, *Briefe*, p. 296-297 et *Untergang*, IV, p. 274. Se rangent à l'avis de Seeck : Gladis, *De Themistii... orationibus*, p. 9 et 12-14 ; Stegemann, *RE*, V, col. 1658. Le point de vue de Scholze (*De temporibus*, p. 20) se rapproche, à quelques nuances près, de celui de Hardouin.

14. La numérotation des *Discours*, telle que nous l'avons conservée, remonte à l'édition Dindorf. Elle ne fait que suivre, pour les discours « politiques », l'ordre chronologique qui paraissait le plus vraisemblable : nous ne relevons que deux erreurs à peu près certaines : l'inversion des *Disc.* VIII (29 mars 369) et IX (1er janvier de la même année), celle des *Disc.* III et IV.

15. Nos manuscrits portent : Πρεσβευτικὸς ὑπὲρ Κωνσταντινουπόλεως ῥηθεὶς ἐν Ῥώμῃ. Mais cette mention n'est peut-être pas très ancienne.

16. *Disc.* IV, 54 a : Οὐ γὰρ ἐάσει φθέγγεσθαι ὁ χειμών...

17. *Disc.* IV, 58 d-59 a.

répondre aux hymnes des *italiotes* »[18]. En tout état de cause le représentant le plus illustre du sénat de Constantinople pouvait plus facilement se dispenser du voyage pour des fêtes consulaires que pour les importantes solennités des *vicennalia*.

— Enfin, un dernier argument plaiderait en faveur de l'antériorité du *Disc.* IV par rapport au *Disc.* III : le premier contient une allusion à une ambassade perse que Thémistios déclare avoir vue « récemment » à Antioche[19]. Le mot n'est guère précis, mais la mention n'aurait pas beaucoup d'intérêt et rien ne la justifierait si elle ne renvoyait pas à une actualité immédiate, à une démarche dont l'empereur soit encore occupé. Or l'ambassade est de 356, et elle n'eut pas de suites importantes. Le discours doit donc être situé au plus près du retour d'Antioche, dans le courant de l'hiver 356-357, que Thémistios passe à Constantinople.

Revenons à l'ambassade. Un passage difficile mais précis des *Discours*[20] nous apprend que Thémistios fut désigné par le sénat pour se rendre à Rome auprès de Constance. Cette désignation est considérée, presque trente ans plus tard, par le philosophe comme l'événement le plus marquant de sa carrière, lui ayant conféré d'un coup la première place parmi les sénateurs et annonçant déjà, justifiant même, sa nomination à la préfecture de la ville. Avouons qu'une telle insistance serait bien étrange si Thémistios s'était récusé et si la mission qui consacre sa vie politique était en fait une ambassade manquée.

Il y a plus. Le même texte, confirmé à deux reprises par Libanios[21], précise que cette ambassade fut un succès et que grâce à elle Constantinople retrouva son attribution normale de blé, c'est-à-dire que fut levée la punition imposée par Constance en 342 à la cité en rebellion[22]. Un détail permet encore plus de précision. Si, comme nous le pensons, Thémistios tire avantage du fait qu'il obtint le rétablissement de l'annone « bien que ce ne fût pas encore le temps de la moisson »[23], il faut entendre que l'ambassade se

18. *Ibid.*, 54 a. On distingue au IVe siècle : le diocèse d'Italie qui comprend toute la péninsule et une partie des Alpes, l'Italie urbicaire qui correspond au territoire autour de Rome placé sous l'autorité du vicaire de la Ville, enfin l'Italie annonaire, c'est-à-dire la plaine du Pô, placée sous l'autorité du vicaire d'Italie, résidant à Milan. Il serait tout à fait normal que les « hymnes des italiotes » désignent ici les festivités milanaises.

19. *Disc.* IV, 57 b : ἔναγχος.

20. *Disc.* XXXIV, chap. XIII, cité et commenté plus haut, p. 54 sq.

21. LIBANIOS, *ep*, 368 : ... ὅσα τῇ πρεσβείᾳ τὴν πόλιν ὤνησας ... On trouve confirmation, à notre avis, du succès et de sa nature dans l'*ep*. 1430 (nov. 363) dans laquelle Libanios écrit à Thémistios : « Le sénat n'a rien qui surpasse ta force de persuasion δι' ἣν πλείω γεωργεῖ καὶ γεγένηται μείζων. Il ne peut s'agir que du rétablissement du σιτηρέσιον et de l'augmentation du nombre des sénateurs.

22. Voir plus haut, p. 55 n. 126.

23. ἡνίκα ὀσπρίων οὐκ ἦν ἄμητος. *Disc.* XXXIV, chap. XIII, Voir plus haut, p. 54 n. 120.

déroula au printemps de l'année 357 ; d'où nous pouvons conclure avec beaucoup de vraisemblance qu'elle correspondait aux *vicennalia* du mois de mai, et que nous possédons avec le *Disc.* III le panégyrique officiel prononcé par le représentant de Constantinople à cette occasion.

Nous avons laissé de côté le principal argument invoqué par les commentateurs contre la présence effective de Thémistios à Rome en 357 : le silence des *Discours* à ce sujet. Le *Disc.* XIII, prononcé à Rome en 376 à la louange de Gratien ne fait aucune allusion à un précédent voyage[24] ; les *Disc.* XVII et XXXI, en retraçant la carrière de Thémistios, parlent d'ambassades nombreuses, mais sans en préciser la destination[25]. Il serait bien invraisemblable, a-t-on pensé, qu'un séjour dans la prestigieuse capitale n'ait laissé aucune trace, aucun souvenir.

L'objection repose, en fait, sur une erreur de datation du *Disc.* XXIII, où sont longuement exposées les circonstances d'un voyage à Rome. Mal étudiée, cette œuvre a été rattachée aux dernières années du règne de Valens[26], en raison même de la mention du séjour romain, où l'on a vu un rappel du voyage de 376. Or différents arguments permettent de dater l'œuvre des dernières années de Constance[27], et d'y trouver un écho de l'ambassade de 357.

— Thémistios désigne dans le *Disc.* XXIII ses commentaires des *Catégories* d'Aristote comme l'œuvre incontestable qui assure alors sa célébrité[28] ; il se vante d'avoir, dans un proche passé, soulevé l'enthousiasme des auditeurs lors de tournées provinciales, et aussi à Antioche et à Rome[29] ; il se défend enfin d'être un sophiste à court d'élèves. Ce langage et ces allusions seraient difficilement compréhensibles en 377, trente ans après la rédaction des commentaires philosophiques, vingt ans après le voyage à Antioche[30], à une époque où le conseiller politique de la cour a fait presque complètement oublier le personnage du philosophe itinérant, en butte aux intrigues des sophistes[31].

24. Mais, contrairement à ce qu'affirme Hardouin (éd. Dindorf, p. 512-513), Thémistios ne dit nulle part dans le discours qu'il découvre Rome (en 376) pour la première fois. Ce qu'il « découvre » pour la première fois, c'est le jeune empereur idéal, dont il se déclare amoureux : Gratien. Cette révélation est le sujet du panégyrique.

25. *Disc.* XVII, 214 b ; XXXI, 352 d, 354 d.

26. Pour Hardouin (éd. Dindorf, p. 670) le discours date de 378 ; pour Scholze (*De temporibus*, p. 76) de 377-378 ; pour Stegemann (*RE*, V, col. 1663) de 377 ; de même pour Bouchery (*Themistius*, p. 48 n. 5 ; et *Contribution*, p. 196).

27. Telle est aussi l'opinion de Seeck (*Briefe*, p. 358) qui propose, mais sans arguments précis, la date de 359.

28. 294 d-295 a.

29. *Ibid.* 298 a, 299 a.

30. Le voyage à Antioche en 356 semble bien être la dernière « tournée professorale » de Thémistios. Il est invité par Strategius I qui voudrait l'inciter à s'établir définitivement à Antioche (cf. Libanios, *ep.* 463, de l'hiver 355-356).

31. La querelle avec les sophistes est étudiée par Méridier *(Le philosophe Thémistius)*. A cette occasion l'auteur donne une sommaire analyse du *Disc.* XXIII

— En réponse à ceux qui l'accusent d'être intéressé, Thémistios, dans le *Disc.* XXIII, évoque les distinctions dont l'honore le « grand roi », mais qui ne sont guère qu'un accroissement de sa pension alimentaire et toutes sortes de privilèges ou de dignités qu'il ne cite pas et qu'il prétend avoir refusés[32]. Or nous savons qu'en effet Constance augmenta, ou proposa d'augmenter sa pension[33] et que le même empereur offrit au philosophe le poste de proconsul ou de préfet de Constantinople[34].

Les principaux éléments datables du discours remontent donc tous à la même époque, au même règne.

On arrive à la même conclusion pour le récit du voyage à Rome, qui mérite traduction et commentaires.

« Pour vous (déclare Thémistios à son public de Constantinople) j'ai parcouru bien du pays, bien des villes grandes et prospères, et notamment notre métropole... celle qui règne sur les autres villes et partage avec nous la royauté. Sur le bénéfice que vous avez retiré vous-mêmes de ce voyage je n'insisterai pas[35]. Quant aux Romains, je leur ai apporté la cargaison de tout ce qui, d'abord, m'appartenait en propre[36], également de tout ce que j'ai pu acquérir chez vous en vingt ans de séjour à peine[37], c'est-à-dire pour une bonne part des richesses réunies par moi des trésors anciens de la mémoire, mais aussi des œuvres personnelles »[38]. Et les Romains, si chauvins, si imbus de la supériorité de leur propre culture, furent séduits par Thémistios et lui offrirent argent et terres pour qu'il consente à demeurer chez eux ; ils invoquèrent même l'aide du « grand roi » pour le retenir. En vain. « Et de cela quel témoin plus digne de foi pourrais-je vous fournir que le roi lui-même dont le témoignage a déjà été lu devant vous au sénat ? »[39].

auquel il attribue une date tardive (p. 14-24). Il semble plutôt que les attaques des sophistes contre le philosophe soient à placer sous Constance et à mettre en relation avec les allusions de Libanios (cf. *ep.* 407, de 355) à ce sujet.

32. *Disc.* XXIII, 292 a-c.

33. *Disc.* II, 25 d-26 a.

34. *Disc.* XXXIV, chap. XIV ; voir plus bas, *Note II*.

35. Le rétablissement de l'annone à son taux primitif. Nous interprétons ainsi la phrase : καὶ εἰ μέν τι καὶ ἄλλο χρηστὸν ἐξ ἐκείνης ὑμῖν ὑπῆρχε τῆς ἀποδημίας, οὐκ ἂν διισχυρισαίμην...

36. Les qualités naturelles d'éloquence, de persuasion, etc., opposées plus loin à la culture et à l'érudition acquises à Constantinople.

37. Le texte porte : ἐν εἴκοσι ὀλίγοις ἐνιαυτοῖς. Bouchery, (*Contribution*, p. 196 n. 3) propose de corriger en : ἐν εἰκόσι... et de comprendre « pendant des années qui m'ont paru peu nombreuses ». Cette interprétation nous paraît à écarter. Pétau, quant à lui, corrige ὀλίγοις, donné par tous les manuscrits, en ὅλοις (en tout) qui n'est pas beaucoup plus clair, mais au moins ne change pas le sens général du passage.

38. *Disc.* XXIII, 298 a-b.

39. *Disc.* XXIII, 298 c-d.

Ce texte ne peut pas évoquer autre chose que l'ambassade de 357 :

— C'est « pour la ville de Constantinople »[40] que Thémistios dit s'être rendu à Rome. Or il insiste partout ailleurs sur le fait qu'en 376 son voyage était une invitation adressée à titre personnel par Gratien et par le sénat de Rome[41].

— Le « bénéfice du voyage » ne peut guère être que le rétablissement du σιτηρέσιον.

— Les vingt ans que compte Thémistios, approximativement, entre son installation à Constantinople et son départ en ambassade fournissent un repère chronologique intéressant. Le philosophe vint s'installer assez tôt dans la capitale, où il poursuivit l'œuvre aristotélicienne de son père. Il avait environ vingt ans en 337 et son installation à cette date est très admissible[42]. Inversement, l'indication est absurde si on se réfère au voyage à Rome de 376.

— Thémistios se présente comme un colporteur de la culture grecque qui doit vaincre les préjugés et la défiance des romains. On comprendrait mal cette présentation pittoresque si on se référait à l'invitation de 376. Ce sont alors des sénateurs romains qui vont le chercher jusqu'en Orient et le conduisent à Rome où il est attendu[43].

— Enfin l'empereur « dont le témoignage a été lu au sénat » peut-il être Gratien ? Dans le passage, comme dans l'ensemble du discours il n'est question que d'un seul empereur, ce qui serait normal sous Constance, mais peu admissible sous Valens[44]. Surtout, est-il seulement vraisemblable de supposer[45] une lettre de remerciements et de félicitations de Gratien, nouvel empereur d'Occident, au sénat d'Orient ? Tout s'éclaire, au contraire si l'on songe au message que Constance « adressa au sénat »[46] à la suite de l'ambassade de Thémistios et dans lequel, parmi d'autres sujets plus sérieux, les succès de l'ambassadeur à Rome étaient peut-être mentionnés avec éloges.

Au terme d'une longue analyse des textes, la première ambassade de Thémistios à Rome apparaît bien comme une réalité, et même comme l'épisode le mieux connu de la vie du philosophe.

40. ὑμῶν δ' αὖ εἵνεκεν, 298 a.

41. *Disc.* XXXI, 354 d.

42. Thémistios se dit du même âge que Constance (*Disc.* I, 18 a). Il est donc né vers 317. Il est déjà installé à Constantinople lorsqu'il se marie pour la première fois et a un fils (cf. *Lettre de Constance au sénat*, 22 a).

43. *Disc.* XIII, 178 c.

44. S'adressant à Valens ou Valentinien, Thémistios insiste toujours sur la dualié de direction de l'Empire. Il le fait généralement à toutes les époques où l'Empire n'est pas réuni dans les mains d'un empereur unique.

45. Comme fait STEGEMANN, *RE*, V, col. 1661.

46. ἐπιστέλλων πρὸς τὴν γερουσίαν, *Disc.* XXXIV, chap. XIII.

Revenu d'Antioche pendant l'hiver 356-357, Thémistios demeure quelque temps à Constantinople (sans doute jusqu'en mars) où le sénat a décidé de lui confier une ambassade à Rome. Il doit y porter l'or coronaire de la ville[47], y prononcer un panégyrique, y solliciter enfin le rétablissement de l'annone à son taux ancien. Cette grâce fut obtenue, non sans difficulté, d'un empereur au caractère « peu accommodant » et à une saison défavorable (avant la moisson)[48]. Après les fêtes anniversaires du couronnement (22 mai), Thémistios prolonge sans doute son séjour à Rome, séduit le public cultivé qui veut le retenir définitivement et soumet ce projet à Constance. Mais le souverain renvoie Thémistios à Constantinople en même temps qu'il adresse un message au sénat de la capitale orientale. Ce message sanctionne les résultats de l'ambassade et contient quelques éloges à l'adresse de l'ambassadeur. Après environ six mois d'absence, Thémistios rend compte lui-même de sa mission devant le sénat dans un discours perdu, prononcé probablement vers la fin de l'année 357, et dont Libanios au mois de mars 358 déclare avoir eu enfin connaissance[49].

A partir de ce moment l'avenir de Thémistios est lié à celui de Constantinople et une carrière politique brillante commence pour le philosophe, ou plutôt une période de grande influence[50]. En mars 358 le ton de la correspondance de Libanios change de façon notable ; on y relève, à l'égard de l'ancien ami, un peu de ce respect ironique et de cette louange jalouse qui sanctionnent les trop rapides réussites.

47. *Disc.* III, 41 c. Cette mention de l'*aurum oblaticium* est un argument de plus pour rattacher le *Disc.* III aux *vicennalia* malgré l'opinion de Straub (*Vom Herrscherideal*, p. 176) qui admet la présence de Thémistios à Rome, mais conteste qu'il s'agisse des fêtes des *vicennalia*. Sur l'offrande d'une couronne d'or, impôt frappant les classes curiales à l'occasion de fêtes telles que les anniversaires de couronnement, on consultera C. Lacombrade, Notes sur l'*aurum coronarium*, *Revue d'Études Anciennes*, 51, 1949, p. 54-59.

48. ... καὶ ἡνίκα ὀσπρίων οὐκ ἦν ἄμητος καὶ παρὰ ἀνδρὸς ἥκιστα εὐμαροῦς... *Disc.* XXIVX, chap. XIII.

49. (λόγος) ὃς ὅσα τῇ πρεσβείᾳ τὴν πόλιν ὤνησας ἔδειξεν... Libanios, *ep.* 368.

50. Après l'ambassade, Thémistios est notamment chargé de recruter de nouveaux sénateurs pour le sénat. Cf. *Note II*.

NOTE II

LE « PROCONSULAT » DE THÉMISTIOS SOUS L'EMPEREUR CONSTANCE II (358-359)

La critique moderne admet généralement que Thémistios fut proconsul de la ville de Constantinople en 358-359. Cette affirmation, énoncée par Sievers avec une argumentation d'apparence rigoureuse[1], reprise ensuite par Seeck[2], puis par Bouchery[3] avec quelques modifications de détails, est passée sans contestation ni examen particulier dans tous les ouvrages qui, directement ou indirectement, évoquent la carrière du philosophe ou traitent du proconsulat sous le Bas-Empire[4].

Simple détail pour un historien des institutions, la nomination de Thémistios à ce poste sous Constance prend une valeur toute particulière si l'on considère que l'intrusion du professeur de philosophie dans le domaine politique, et plus précisément dans l'administration impériale, fut une des raisons qui l'opposèrent à son milieu et lui procurèrent, avec toutes sortes de satisfactions d'amour-propre, le plus de difficultés et d'inimitiés déclarées[5]. Un nouvel examen critique s'impose donc sur ce point au biographe.

Le silence des historiens anciens, de ceux-là même qui signalent la préfecture de Thémistios[6], est à mentionner plutôt qu'à invoquer contre la réalité de ce proconsulat. Leur apport à la connaissance de Thémistios est en général trop faible et trop incertain. Il reste les témoignages contemporains, et d'abord les *Discours* eux-mêmes. Mais c'est une fois encore Libanios, et lui seul, qui a servi de base à la critique moderne.

L'orateur d'Antioche écrit dans une lettre[7] apportée à Thémistios par

1. *Das Leben des Libanius,* p. 211-215 : « Der Proconsul der Stadt Konstantinopel ».
2. Voir notamment *Briefe,* p. 298-301.
3. *Themistius,* p. 116-120.
4. Notamment : Christ-Schmid-Stählin, p. 1008 ; Stegemann, *RE,* V, col. 1644-5 ; Bidez, *Tradition,* p. 136 ; Chastagnol, *La Préfecture urbaine,* p. 38.
5. Voir plus haut, chap. I et en général les *Discours* XVII, XXI, XXXIV.
6. Par exemple la *Souda,* (*s.v.* Θεμίστιος), qui place du reste la préfecture de Thémistios, par erreur, sous Julien.
7. Libanios, *ep.* 40 ; passage invoqué par Seeck, *Briefe,* p. 299 et 354, et commenté par Bouchery, *Themistius,* p. 119-123.

Julianus VIII sans doute, et datée, selon toute vraisemblance, de l'hiver 358-359 : ... Οὐ σοὶ μᾶλλον συγχαίρω τοῦ τὴν πόλιν ἄγειν ἢ τῇ πόλει τοῦ παραδοῦναί σοι τὰς ἡνίας. Σοὶ μὲν γὰρ οὐδὲν δεῖ δυνάμεως, τῇ δὲ ἡγεμόνος ἀγαθοῦ ... Cette formule de félicitations, qui suggère en effet la nomination ou l'élection de Thémistios « à la tête » de Constantinople, permet à Sievers[8] de compléter son tableau des proconsuls de Constantinople jusqu'à la date du 11 septembre (ou décembre) 359, à laquelle Constance transforme le proconsulat en une préfecture[9] et y nomme Honoratus I, précédemment préfet du prétoire. Seeck[10] précise encore et commente cette interprétation : Thémistios, dont la charge dura à peine une année[11], augmenta le nombre des sénateurs de la capitale[12] et réussit en général si parfaitement dans sa misson que l'empereur, de passage à Constantinople pendant l'hiver 359-360, lui manifesta clairement sa faveur[13]. S'il ne le nomma pas préfet, c'est sans doute parce que le premier titulaire du nouveau poste pouvait difficilement être un philosophe païen (?) ; sans doute aussi parce que Thémistios lui-même refusa un titre trop pompeux qui aurait alimenté la jalousie et les intrigues de ses ennemis[14].

Le succès de cette hypothèse vient de ce qu'une fois admise, les textes n'ont pas semblé la démentir : pendant toute la période du proconsulat supposé Libanios, écrivant à Thémistios, vante sa grande influence[15]. Il faut ajouter toutefois qu'il continue à le faire, après, dans des termes absolument comparables, et qu'il est impossible de trouver dans la correspondance le moindre changement de ton[16]. Sans doute Thémistios parle-t-il

8. Sievers, *loc. cit.*

9. τὴν ἀνθυπάτων ἀρχὴν καταπαύσας, Socrate, II, 41. En ce qui concerne la date, on se reportera à l'étude de L. Cantarelli, Il primo prefetto di Constantinopoli, *Rendiconti della R. Accad. dei Lincei*, sc. mor. XXVII, 1917, p. 51-59, reprise en 1919 : La serie dei proconsuli et dei prefetti di Constantinopoli (*ibid.* XXVIII, 1919, p. 56-68). L'auteur, après avoir préféré la date du 11 décembre 359 donnée par les *Consularia constantinopolitana* (Mommsen, *Chron. Min.* I, p. 239), choisit finalement de suivre les indications du *Chronicon paschale:* 11 septembre 359.

10. *Briefe*, p. 298-301.

11. L'*ep.* 40 de Libanios félicitant Thémistios est de l'hiver 358-359 ; et Honoratus fut nommé préfet le 11 septembre (ou décembre) 359.

12. Thémistios, *Disc.* XXXIV, ch. XIII, 21-22.

13. Libanios, *ep.* 66.

14. Bouchery (*Themistius*, p. 116-117) pense que Constance préféra le chrétien Honoratus parce qu'il se trouvait engagé à l'époque dans les querelles de l'arianisme.

15. Dans l'ordre chronologique établi par Bouchery : *ep.* 40, 241, 68, 70, 86, 76 (adressée à Aetius I), 77, 34, 62, 66. Thémistios est présenté dans ces textes comme une sorte de recruteur du sénat de Constantinople. Aucun mot n'évoque un « proconsulat ».

16. Par exemple, *ep.* 99 et 112, datées de 360, à propos desquelles Bouchery (*Themistius*, p. 177) est obligé de supposer que Libanios ignore encore le remplacement de Thémistios par Honoratus. Nous ne voyons pas ce qui permet à Seeck (*Briefe*, p. 301) d'affirmer que la dernière lettre de Libanios qui parle de Thémistios comme proconsul est l'*ep.* 112 (postérieure pourtant de plusieurs mois à la fin du prétendu proconsulat). « Les autres lettres le désignent comme un homme privé ». En fait les lettres de recommandation de Libanios continuent d'affluer en 360 et 361.

d'une préfecture que lui offrit Constance, et évoque-t-il cette période de sa vie comme celle qui a fondé sa vocation politique, mais il ne signale jamais, lui si soucieux de retracer les étapes de sa carrière ou d'énumérer ses mérites et ses titres, autre chose que des ambassades et des distinctions honorifiques ; jamais la moindre charge publique officielle avant sa préfecture de la ville sous Théodose[17].

Il y a plus : cette préfecture de 384 souleva des tempêtes de protestations que l'on comprendrait mal si Thémistios avait déjà exercé une magistrature, puisque le thème principal des critiques portait précisément sur l'incompatibilité entre la qualité de philosophe et la fonction de proconsul ou de préfet[18]. L'accusé, pour se justifier, cite dans le détail toutes les circonstances où, bien que philosophe, il a déjà tenu un rôle politique. Il s'étonne, en jouant sur les mots, que ses ennemis l'accusent d'« innover » en acceptant une *fonction* publique, lui qui depuis le règne de Constance a joué un *rôle* politique si bénéfique pour la ville : ... Ἐξ ἐκείνου τῆς προστασίας ταύτης ἡπτόμην, ἐξ ὅτου με πρεσβεύειν εἰς τὴν ἀοίδιμον Ῥώμην ἐχειροτονεῖτε, καὶ πρὸς τὸν παῖδα ἐστέλλετε τὸν Κωνσταντίνου (...) Ἐξ ἐκείνου τῆς γερουσίας προὐνόουν, ἐξ ὅτου τὸν κατάλογον τῶν ὁμογενῶν ἀντὶ μόλις τριακοσίων ἐπλήρουν εἰς δισχιλίους[19].

Dans ce passage nous trouvons l'évocation d'une ambassade auprès de Constance, d'une mission consistant à recruter des sénateurs pour la ville, nullement, comme le voudrait Sievers, la confirmation d'un proconsulat de Thémistios.

Au silence surprenant du principal intéressé, dont la modestie n'est pas la vertu majeure, s'ajoutent d'autres arguments qui permettent, sinon d'établir la vérité, au moins de redresser l'erreur.

L'empereur Julien, dans sa lettre bien connue à Thémistios, déclare à son correspondant, dans une phrase où perce l'ironie, qu'il n'est « ni général, ni orateur public, ni chef de peuple ou de cité »[20], entendant par là que sa vocation ne peut être ni l'art militaire ni une carrière politique, mais bien l'enseignement de la philosophie. Bidez, et après lui Rochefort, tirent argument de ce passage pour établir que l'épître fut écrite après que Thémistios eut quitté sa charge de proconsul[21]. En fait, d'autres raisons plus

17. Thémistios refuse la préfecture de la ville que lui propose Constance : voir *Disc.* XXIII, 292 b et XXXIV, ch. XIII et XIV. Les trois discours dans lesquels Thémistios passe en revue les faits marquants de sa vie politique sont de l'époque de Théodose et tendent à justifier sa nomination à la préfecture : *Disc.* XVII (384), XXXI (vers l'époque pascale de la même année) et XXXIV (de peu postérieur). On ne trouve dans ces textes aucune mention qui puisse concerner un proconsulat sous Constance.

18. Cf. chap. I, p. 48.

19. Thémistios, *Disc.* XXXIV, chap. XIII, texte traduit et commenté plus haut, p. 55 sq.

20. Julien, *Épître à Thémistios*, 266 a.

21. Bidez, *Tradition*, p. 136 ; Rochefort, *Œuvres de Julien*, II, 1, p. 9.

solides sont réunies par les mêmes historiens pour dater le texte de Julien avec une très grande vraisemblance de 361, peu avant l'entrée du nouvel empereur à Constantinople[22]. Il nous semble en tout cas très douteux que Julien ait pu s'exprimer ainsi si Thémistios avait été antérieurement proconsul de la capitale : la phrase écarte comme ridicule l'idée même que Thémistios puisse un jour exercer effectivement une magistrature.

Il reste à évoquer l'un des textes les plus importants pour la carrière de Thémistios à cette époque : le décret de Constance, daté du 3 mai 361, prévoyant la composition du collège chargé d'élire les préteurs[23]. Ce texte législatif précis, cité par Seeck notamment[24], aurait dû éveiller de sérieux doutes sur la réalité du « proconsulat » de Thémistios. « Ad Senatum. Praetores designentur senatus consulto legitime celebrato, ita ut adsint decem e procerum numero, qui ordinarii consules fuerint, quique praefecturae gesserint dignitatem, proconsulari etiam honore sublimes, Themistius quoque philosophus, cujus auget scientia dignitatem ». Le collège comprend donc de droit les dignitaires du *cursus honorum* jusqu'au rang proconsulaire inclus, et *par exception* Thémistios qui, bien qu'il n'ait pas la *dignitas* requise (ce qui implique qu'il n'a jamais été proconsul), doit à sa *scientia* d'être considéré comme un cas particulier. Aucune équivoque sur ce point : étant donné la date du document, l'hypothèse d'un proconsulat de Thémistios sous Constance est à rejeter[25].

Un problème demeure. Si Thémistios n'a pas été proconsul en 358 et n'a très certainement exercé aucune magistrature avant sa préfecture tant critiquée de 384-385, quel rôle officiel a-t-il exactement joué sous Constance, plus précisément entre 358 et 361, qui justifie les félicitations de Libanios ?

Nous connaissons sa désignation par le sénat à la tête d'une ambassade envoyée à Rome, qui fonde sa notoriété et se traduit sans doute par un beau succès : le rétablissement du σιτηρέσιον de Constantinople à son taux primitif[26]. Ce ne peut être cette ambassade à laquelle fait allusion Libanios dans son *épître* 40 ; le sens ne s'y prête pas et une année environ sépare le départ des ambassadeurs et l'envoi de la lettre. La deuxième activité dont Thémistios évoque avec complaisance le souvenir pour cette période de sa vie est le recrutement de nouveaux membres pour le sénat de Constantinople. Revenu de Rome (nous croyons qu'il y est en effet parti) porteur d'un message élogieux de l'empereur, il est chargé d'une mission particulière : attirer au sénat de Constantinople, pour l'accroître en nombre et

22. Bidez, *ibid.*, p. 133-141 ; Rochefort, *ibid.*, p. 8-10.
23. *C. Th.*, VI, 4, 12.
24. Seeck, *Briefe*, p. 300.
25. Même un proconsulat *honoraire*, obtenu lors de son *adlectio* en 355, permettrait sans doute à Thémistios de figurer parmi les membres du collège sénatorial sans qu'il soit nécessaire d'évoquer son cas à part et en ces termes.
26. Sur l'ensemble de ces événements et leur interprétation, voir notre commentaire du *Disc.* XXXIV, chap. XIII, plus haut Chap. I, et *Note I*.

en dignité, l'élite des provinciaux. Est-ce cette mission que désigne l'*ep.* 40 de Libanios, et l'honneur exceptionnel qu'elle confère à Thémistios ?

L'expression πόλιν ἄγειν (préférée à ἄρχειν) pourrait à la rigueur signifier simplement une nomination de Thémistios « à la tête du sénat »[27] ; on pourrait d'autre part rapprocher le mot ἡγεμών de cette προστασία dont Thémistios parle souvent de façon assez vague[28] et qui est moins une fonction qu'une dignité accordée à un sénateur ou à un groupe de sénateurs, leur conférant un pouvoir particulier sur l'assemblée, notamment en ce qui concerne le recrutement de leurs collègues. N'est-ce pas un titre qui pouvait convenir à Thémistios, étant donné le caractère exceptionnel de sa mission et la singularité de sa situation[29] ? La carrière de Thémistios sous Constance se déroule entièrement au sénat et intentionnellement en marge du *cursus honorum*.

Il reste une autre hypothèse : Libanios aurait félicité Thémistios pour une nomination qu'il tenait pour acquise et qui n'était qu'une proposition de Constance. Nous savons qu'en effet Constance offrit à Thémistios la préfecture, ou plus exactement le proconsulat de Constantinople et que Thémistios refusa[30]. La chose devait être de notoriété publique puisque Thémistios lui-même y fait publiquement allusion au temps de l'événement[31] ; il ne serait donc pas trop étonnant que Libanios félicite son ami sur le simple bruit d'une proposition.

27. P. Petit a bien montré (*Libanius et la vie municipale*, p. 72-75) que le vocabulaire politique de Libanios est, malgré l'apparence, très précis. Les fonctions d'administration et leurs titulaires sont toujours désignés par des mots formés à partir de ἄρχειν, les charges ou dignités municipales faisant apparaître le mot πόλις ou un composé. Le proconsul ou le préfet de la ville est normalement appelé πολίαρχος, ἔπαρχος τῆς πόλεως. Toutes les désignations rassemblées par Cantarelli (La serie dei proconsuli e dei prefetti di Constantinopoli, *Rendiconti della R. Accad. dei Lincei*, sc. mor. XXVIII, 1919, p. 56-68) comportent le mot ἄρχων.

28. La « présidence du sénat » dont parle Thémistios, *Disc.* XXXIV, chap. XIII est inhérente à ses fonctions de préfet sous Théodose, mais il en fait remonter l'origine, par une formule ambiguë, à son activité publique sous Constance.

29. Si l'on se réfère à l'usage romain, le πρῶτος *(princeps)* du sénat est élu par les sénateurs, très rarement nommé par l'empereur, parmi les *illustres* les plus considérables ; son prestige est grand, mais son rôle surtout honorifique. Cette définition conviendrait mal à Thémistios qui n'est pas très élevé en dignité et qui, en revanche, est investi de grandes responsabilités. Toutefois l'usage de Rome (Chastagnol, *La préfecture urbaine*, p. 69-71) ne correspond pas exactement à l'usage oriental : dans les assemblées des cités les πρῶτοι exercent des fonctions précises (Petit, *Libanius et la vie municipale*, p. 87) ; de plus le cas de Constantinople à la fin du règne de Constance est très particulier, et du reste très mal connu : son sénat n'est plus une assemblée de cité et n'est pas encore une réplique du sénat romain ; la mission de Thémistios est d'opérer cette mutation, il est donc très difficile de donner à son activité un cadre institutionnel précis.

30. *Disc.* XXXIV, chap. XIII.

31. *Disc.* XXIII, 292 a-c.

NOTE III

OEUVRES DE THÉMISTIOS ADRESSÉES A JULIEN

Telles qu'elles nous sont parvenues dans leur tradition grecque, les œuvres de Thémistios ne contiennent aucun discours politique adressé à l'empereur Julien, aucun ἰδιωτικὸς λόγος ou traité théorique qui puisse être avec certitude daté de son règne et qui, par des allusions claires, comble cette lacune. Les *Discours* III et IV, tous deux destinés à Constance, remontent à 357[1] ; le Discours V, prononcé à Ancyre devant Jovien, est du 1er janvier 364.

Ce trou de six années, qui ne correspond nullement à une retraite de Thémistios ou à une absence de Constantinople, n'est pas en lui-même surprenant. Plus de trois ans séparent le *Discours* X du *Discours* XI[2] sans que se pose nettement le problème d'une tradition manuscrite défectueuse. Le recueil des *Discours*, dans son état actuel, est le résultat d'un choix dont nous ignorons les auteurs aussi bien que les principes, mais dont nous devinons qu'il répondait à des préoccupations plus littéraires qu'historiques, hors de tout souci de continuité. De plus Thémistios nous apprend qu'il réunit lui-même ses premiers discours, antérieurs à 357, et fit don de cette « première édition » à la bibliothèque de Constantinople[3]. L'absence des œuvres écrites ou prononcées entre cette date et 364 apparaît donc, du point de vue de la tradition textuelle, comme un simple hiatus entre deux éditions successives, dont la première en tout cas nous est attestée. Et cette coupure affecte plus le règne de Constance que celui de Julien.

Il reste que Julien est seul absent de cette suite continue des souverains de l'Empire d'Orient et d'Occident, de Constance II à Théodose Ier, auxquels Thémistios « paya, comme il dit, le tribut de son éloquence ». Jovien même, son successeur, dont le règne fut encore plus court et bien moins remarquable, y figure en bonne place. Étrange absence pour qui suppose des relations particulièrement chaleureuses entre le philosophe païen et le restaurateur du paganisme ; pour qui, étudiant Thémistios et

1. Pour la date de ces deux discours, voir *Note I*.
2. Les *Disc.* X et XI sont tous deux adressés à Valens. Le premier remonte à 370, le second date de 373.
3. Cf. Thémistios, *Disc.* IV, 61, c-d ; Bouchery, *Themistius*, p. 109-111.

Libanios en parallèle, observe l'importance de Julien dans l'œuvre du rhéteur d'Antioche[4].

On eut tôt fait de supposer la perte des discours se rattachant à cette époque, ou la destruction volontaire par des chrétiens, peut-être par Thémistios lui-même, de documents indiquant trop clairement l'amitié de leur auteur pour l'empereur païen[5]. Cette disparition aurait dû intervenir relativement tôt, car Photios au IXe siècle ne cite pas Julien parmi les empereurs destinataires des discours de Thémistios[6].

*
* *

A cette hypothèse hasardeuse les témoignages contemporains laissent peu de vraisemblance. Non qu'ils nous permettent d'identifier un ensemble d'œuvres perdues et de combler un vide, mais parce que, laissant subsister au moins en partie la lacune, ils ne permettent pas d'y voir un mystère et de la considérer comme une amputation.

Le plus important de ces témoignages, et assurément le moins suspect, est celui de Julien lui-même dans son *Epitre à Thémistios*[7], dont quelques allusions permettent de conclure à l'existence sinon d'une correspondance régulière, au moins d'une double série d'échanges entre le philosophe de Constantinople et le prince, avant son avènement.

« Rappelle-toi, écrit Julien en 361, la nature des lettres que je t'envoyais avant que n'intervînt mon départ pour la Grèce, alors que j'allais affronter ce que beaucoup nommeraient des dangers extrêmes, et que je demeurais aux armées »[8]. Le contenu de ces lettres et des réponses n'est pas précisé, mais les circonstances sont assez clairement définies : cet échange de correspondance eut lieu entre 354 et 355[9], lors du premier séjour que fit Julien à la cour de Milan sur la convocation expresse de Constance. Son frère Gallus avait été exécuté peu de temps auparavant ; l'intervention de l'impératrice Eusébie lui épargna de subir le même sort, lui fit rendre la liberté et, avec elle, l'autorisation de poursuivre des études en Grèce[10]. A cette époque, Thémistios a déjà un grandc rédit auprès de Constance et Julien n'est guère qu'un prince du sang à peu près oublié qui craint pour sa vie ; il n'est pas invraisemblable de penser que Julien ait pu demander au

4. Sur 64 discours de Libanios, 9 sont adressés à Julien ou le concernent directement.

5. C'est notamment l'hypothèse de SEECK et de SCHENKL dans leur article : *Eine verlorene Rede*.

6. Cf. PHOTIOS, *Bibliothèque*, cod. LXXIV.

7. Voir la présentation du texte et sa traduction par G. ROCHEFORT, *Œuvres de Julien*, II, 1, p. 3-30.

8. *Épitre à Thémistios*, 259 d-260 a.

9. Cf. BIDEZ-CUMONT, *Epistulae*, no 2, p. 5.

10. Ces événements et leur interprétation sont longuement détaillés par JULIEN dans sa *Lettre au sénat d'Athènes*.

philosophe son appui[11]. Quoi qu'il en soit, la perte de ces lettres, nettement attestées, mais sans doute peu nombreuses, n'évoque aucun mystère particulier ; c'est toute la correspondance de Thémistios que nous avons à regretter.

Le deuxième échange de lettres est de ton moins personnel. L'*Épitre à Thémistios* lui sert de conclusion. L'occasion n'en est guère douteuse. Julien évoque les nouvelles responsabilités qui lui sont dévolues à ce moment et qui doivent être celles d'empereur unique, comme le pense Bidez, non celles de César. L'Épître et les lettres immédiatement antérieures sont donc à dater des jours qui suivent la mort de Constance (3 novembre 361) et précèdent l'entrée de Julien à Constantinople (12 décembre 361)[12]. Le César rebelle, devenu héritier légitime de l'Empire, reçut à Naessus (Niš) les félicitations de Thémistios auxquelles il répondit en exprimant son angoisse de mal s'acquitter de son nouveau rôle. Bon prétexte que saisit le philosophe de cour pour exhorter le jeune prince à la confiance, dans un autre message, et pour lui représenter les avantages de la vie active sur la vie contemplative. L'*Épître à Thémistios*, qui seule nous reste, met fin à ce débat de ton philosophique et rhétorique.

L'œuvre contient assez d'indications sur la lettre de Thémistios, dont elle est une réfutation, pour permettre une reconstitution à peu près exacte. Le philosophe évoquait d'abord les espérances de l'Empire et les siennes propres qui accompagnaient l'accession de Julien au trône[13]. Dieu lui a assigné « la place qu'avant lui Héraklès et Dionysos ont occupée, tout ensemble philosophes et rois »[14]. A Julien maintenant « de secouer toute idée de loisir et toute facilité pour songer aux moyens d'une lutte appropriée à ce qui est en cause »[15]... « Le souvenir de tous les législateurs, Solon, Pittakos, Lycurgue » doit stimuler l'ardeur de l'empereur dont l'humanité attend qu'il surpasse ses devanciers[16]. Une telle compétition suppose qu'on renonce au loisir, aux « conversations de promenades » pour s'attacher aux affaires publiques[17]. Il faut « quitter la philosophie en chambre pour la philosophie à l'air libre »[18] ; « l'action du philosophe ne se limite pas à la

11. L'hypothèse est esquissée par BIDEZ, *Vie de Julien*, p. 107-108. Pour la datation de l'Épître à Thémistios et les contestations auxquelles elle a prêté, nous renvoyons à BIDEZ, *Tradition*, appendice I, p. 133-141; ROCHEFORT, *Œuvres de Julien*, II, 1, p. 8-11. Les arguments invoqués par Bidez ne sont pas tous d'une égale solidité. Celui qui invoque la date du « proconsulat » de Thémistios n'est en tout cas pas à retenir (voir *Note II*). Les conclusions demeurent pourtant très vraisemblables.

12. Et non pas de 355-356 comme le veulent ceux qui rattachent cette correspondance à la nomination de Julien comme César (6 novembre 355).

13. *Épître à Thémistios*, 253 a.

14. *Ibid.*, 253 c.

15. *Ibid.*, 254 a.

16. *Ibid.*, 254 a ; 262 d.

17. *Ibid.*, 255 b.

18. *Ibid.*, 262 d.

parole »[19]. Suivait probablement une exaltation de la royauté et des rois dont Aristote parle comme des « architectes des belles actions »[20].

Ces indications précises nous permettraient presque de récrire l'épître de Thémistios tant les thèmes, les mots parfois, rappellent ceux des *Discours*[21]. Il y aurait là une présomption d'authenticité s'il en était besoin. Nous en retiendrons surtout que l'œuvre était apparemment banale dans l'éloge, convenue dans l'outrance, et ne devait à l'originalité de son destinataire que de faire une part plus grande aux vertus de la philosophie active. On comprendrait assez mal, d'après ce que nous en savons, sa destruction volontaire pour des motifs religieux. Malgré son ton rhétorique et impersonnel, cette épître n'avait sans doute pas un caractère officiel[22] et sa perte ne laisse pas plus de place à l'interprétation que celles des lettres de 354-355.

*
* *

Les sources arabes gardent le souvenir de deux discours ou traités plus consistants (le terme arabe employé pour l'un d'entre eux, *Risâlat*, désignerait plus volontiers une dissertation théorique qu'un discours de circonstance) que Thémistios aurait composés sous le règne de Julien et adressés à cet empereur. La mention d'une œuvre de Thémistios dans la littérature arabe n'a rien en soi de surprenant : le nom du philosophe de Constantinople apparaît souvent, dans les traditions syriaque et arabe, en tête de commentaires, d'extraits, de traités souvent authentiques et se rapportant généralement à la philosophie d'Aristote[23]. Il est à noter cependant que les deux seules œuvres à sujet politique dont les sources gardent le souvenir sont toutes deux personnalisées par le nom d'un même destinataire : l'empereur Julien.

La première, mentionnée par le bibliographe Abu'l-Farag[24] aurait été une sorte de harangue envoyée à Julien pour le détourner de persécuter les chrétiens. Rien de ce que nous savons de la politique religieuse de Julien, des protestations qu'elle a soulevées et des opinions personnelles de Thémistios ne recommande le doute. Au contraire une intervention en faveur des per-

19. *Ibid.*, 266 b.
20. *Ibid.*, 263, c-d.
21. Le thème de la philosophie « à l'air libre » est le sujet du *Discours* XXVI et se retrouve dans les *Discours* XXVIII, XXXI, XXXIV (voir au Chap. I la signification de l'*Épître à Thémistios* dans ce contexte). L'évocation d'Héraclès est habituelle, la tâche qui fut la sienne est rapprochée de celle qui attend Théodose dans le *Discours* XXXIV, chap. XXVIII.
22. Ammien Marcellin (XXI, 15, 4) nous apprend que les *comites* Theolaifus et Aligildus furent envoyés par la cour auprès de Julien à Naessus. Mais il n'est pas question d'une démarche du sénat de Constantinople à laquelle Thémistios aurait pu s'associer par cette épître.
23. Voir plus haut, p. 16, la bibliographie récente à ce sujet.
24. Abu'l-Farag, 897-967 environ, de notre ère.

sécutés, fussent-ils chrétiens, compléterait assez heureusement ce que nous connaissons de l'attitude de Thémistios à cette époque[25] ; elle précéderait d'un an environ le *Discours* V qui est l'exposé systématique d'une doctrine de la tolérance. Mais le témoignage d'Abu'l-Farag, trop tardif et allusif, reste insuffisant pour fonder une certitude, et l'œuvre évoquée par lui présente une curieuse analogie avec un discours dont Socrate et Sozomène nous apprennent que Thémistios le prononça devant l'empereur arien Valens pour la défense des « nicéens » persécutés[26]. L'hypothèse qu'il s'agisse de la même harangue avec une confusion des circonstances et du destinataire expliquerait assez bien le silence des sources grecques[27].

C'est à Julien encore qu'aurait été adressé un intéressant mémoire sur la politique dont la tradition arabe nous a gardé deux traductions, toutes deux dérivées d'une version syriaque. Le premier manuscrit, dont l'existence fut révélée au XI[e] Congrès des Orientalistes par le R. P. Cheikho[28], daterait du XIV[e] siècle et s'intitule : « RISÂLAT DE DAMISTYIOS, VIZIR D'ELYAN, C'EST-A-DIRE DU ROI YOULYANOS, SUR LA POLITIQUE, TRADUITE DU SYRIAQUE PAR IBN ZOUR' AT »[29]. L'attribution du texte à Thémistios et la qualité du destinataire semblent confirmées par une seconde traduction du même traité, dû, cette fois à ABU OTHMAN S'AID IBN YA 'UB AD-DIMISHQIY, et conservé à la bibliothèque K'uprulu d'Istanbul.

La brièveté du texte d'Ibn Zour'at (15 pages de 17 lignes chacune), et sa présence dans un recueil manuscrit formé d'écrits aristotéliciens et platoniciens très remaniés, donnent davantage l'impression d'une adaptation que d'une traduction[30]. La distance de l'original grec, sinon de l'intermédiaire syriaque, frappe (ainsi que le remarque Bidez) dès les premières lignes :

25. Voir plus haut, p. 173 sq.
26. SOCRATE, IV, 32 ; SOZOMÈNE, VI, 36-37.
27. On doit remarquer que les discours de Thémistios sur la religion (*Disc.* V, et discours à Valens signalé plus haut) eurent un grand retentissement dans l'opinion et auprès des historiens de l'Église. Un discours de même nature adressé à Julien aurait dû éveiller une égale attention et être relaté encore plus abondamment par Socrate et Sozomène. En tout cas il n'est guère concevable qu'il ait été détruit par les chrétiens.
28. R. P. CHEIKHO, Notice sur un ancien manuscrit arabe, *Actes du XI[e] Congrès international des Orientalistes* (Paris, 1897), 3[e] section, p. 125-142. Le texte fut édité par le R. P. Cheikho dans la revue *Al Machriq*, XVIII, 1920, p. 881-889. Un résumé et un commentaire en sont donnés par le R. P. BOUYGES dans ses « Notes sur des traductions arabes », *Archives de Philosophie*, vol. II, cahier III, Paris, 1924, p. 15 sq. La *Risâlat* a été étudiée par BIDEZ (*Tradition*, appendice II, p. 143-147) qui doute quelque peu de son authenticité ; par Jeanne CROISSANT (Un nouveau discours de Themistius, *Serta Leodiensia*, 44, 1930, p. 7-30) dont l'opinion est analysée plus loin ; et plus récemment par F. DVORNIK (*Julian's reactionary Ideas*, p. 71-81) qui utilise une traduction inédite du texte arabe, composée par A. A. Vasiliev et déposée à Dumbarton Oaks.
29. Le traducteur Ibn Zour'at, de la secte des jacobites, mourut, d'après Ibn Ali Osaïbia, en 448 de l'Hégire (1056 de notre ère).
30. C'est le sentiment de BIDEZ, *op. cit.*, d'après lequel nous citons le début de l'œuvre.

« Je dis donc que Dieu, le Béni, le Très-Haut, a créé l'homme, le plus parfait des animaux et le plus complet. Il a mis en lui trois puissances : la puissance nutritive, que certains nomment concupiscible et d'autres végétative, la puissance animale, et la puissance élocutive, discriminative. Car l'homme a de commun avec les végétaux la puissance nutritive... il a de commun avec les bêtes la puissance animale... il a en propre la puissance élocutive par laquelle a lieu la réflexion ou pensée, la compréhension, la discrimination des choses, la pratique des vertus et la piété ; et par là il se distingue de tous les autres animaux qui sont dans le monde... »

Dénaturé dans sa forme comme le prouve ce style abrupt, l'œuvre de Thémistios se retrouverait davantage dans certains thèmes qui ont des échos précis dans les *Discours*[31] *:* une conception psychologique de l'homme dérivée de Platon et d'Aristote à la fois ; une image du roi clément, père de ses sujets, pasteur et gardien de son peuple ; l'importance donnée à la politique fiscale et au choix de fonctionnaires vertueux auxquels puisse être déléguée dignement une partie du pouvoir royal ; l'insistance finale sur la nécessité de favoriser les arts et d'embellir les cités. A ces ressemblances un peu vagues qui plaideraient en faveur de l'authenticité s'opposent pourtant quelques divergences sur les idées politiques les plus chères à Thémistios, telles que l'origine divine des rois, leur supériorité par rapport à la Loi qu'ils incarnent.

Ce sont précisément ces divergences qui ont conduit Jeanne Croissant à estimer que l'original de la *Risâlat* était bien adressé à l'empereur Julien[32]. Thémistios, écrivant son traité pour un souverain qu'il savait très éloigné de l'idéal de la monarchie hellénistique et très soucieux d'établir sur ce point une différence entre le règne de Constance et le sien, aurait corrigé sa pensée en fonction des indications contenues dans l'Épître que lui avait adressée Julien en 361. Hypothèse ingénieuse, reprise par F. Dvornik[33], et qui a le mérite de bien mettre en lumière l'intérêt de l'*Épître à Thémistios ;* mais une interprétation presque entièrement négative, fondée sur un texte qui respecte si peu l'intégrité de son modèle grec, est très insuffisante pour prouver que Julien fut bien le destinataire de l'œuvre.

Proche par certains détails de la pensée de Thémistios, mais profondément déformée par une transmission indirecte et une traduction infidèle, la *Risâlat* est peut-être le souvenir d'un écrit du philosophe grec ; mais pas un mot, pas une allusion ne confirme, en dehors du titre, qu'il fut envoyé à Julien ou même composé sous son règne[34]. Il est raisonnable de supposer que les traditions syriaque et arabe, connaissant surtout Thémistios pour

31. L'analyse de Jeanne Croissant, riche en références qu'il est inutile de reproduire ici, est sur ce point assez convaincante.
32. *Op. cit.*, p. 24-25.
33. *Op. cit.*, p. 78.
34. Certaines allusions dans le texte à la rareté du numéraire et au moyen de renforcer les frontières constituent des indications intéressantes, mais trop générales malgré tout pour donner une date.

ses commentaires d'Aristote et le sachant contemporain de Julien, ont associé systématiquement les deux noms pour les œuvres du philosophe adressées à un empereur[35].

*
* *

La seule mention incontestable d'un discours de Thémistios en l'honneur de Julien nous est fournie par Libanios dans sa correspondance.

Rares sont les lettres que le rhéteur envoie, à cette époque, à son ami de Constantinople. Une brouille est survenue entre eux qu'il faut attribuer à des propos désobligeants colportés par Libanios[36]. C'est au moins ce que prétend Thémistios qui n'accueille pas avec beaucoup de chaleur les justifications embarrassées du « calomniateur »[37], et, adressant à ses amis d'Antioche des exemplaires de son dernier discours, tient Libanios à l'écart de la distribution. Celui-ci en ressent quelque dépit et déclare qu'il ne lira le λόγος, autrement appelé βιϐλίον, que si un exemplaire lui est personnellement envoyé[38], ce qui est fait. Six mois plus tard, en octobre 363, Libanios adresse une lettre de remerciement et de félicitation à Thémistios[39] : il a reçu son discours au moment même où était annoncée la mort de celui dont il était l'éloge, Julien[40]. Cette triste nouvelle l'a accablé alors qu'il projetait d'écrire « un panégyrique du panégyrique »[41]. Quelques appréciations élogieuses contenues dans la lettre en tiendront lieu. Enfin, en novembre-décembre 363, une nouvelle et dernière allusion à la même œuvre confirme la qualité de son destinataire[42].

Le contenu du discours nous échappe à peu près complètement. Libanios le présente comme un éloge de Julien[43], et la date approximative indiquée par l'échange de correspondance suggère que l'occasion fut peut-être le début du quatrième consulat de l'empereur, fêté à Antioche le 1er janvier 363[44]. Plutôt sensible à la beauté formelle de l'œuvre, Libanios admire la « nouveauté de l'invention », l'habile technique pour « introduire les éloges », « la grâce de l'expression », ainsi que le « superbe triple attelage

35. Julien est, du reste, l'empereur romain du IVe siècle le mieux connu des sources arabes et surtout syriennes.
36. Cet épisode a été longuement commenté, mais aussi dénaturé par Seeck (*Eine verlorene Rede*, p. 554-556) et Bouchery (*Themistius*, p. 211-216).
37. Libanios, *ep.* 793, datée par Bouchery de la fin de l'année 362.
38. Libanios, *ep.* 818, datée par Bouchery du printemps 363.
39. Libanios, *ep.* 1430.
40. Julien est mort le 26 juin 363.
41. ἕτοιμος ἦν βιϐλίον ὑπὲρ τοῦ βιϐλίου ποιεῖν (*ep.* 1430).
42. Libanios, *ep.* 1452-1.
43. Ἔλαϐόν σου τὸν λόγον καλὸν ὑπὲρ ἀνδρὸς καλοῦ, συγχωρήσεις δὲ καλὸν εἶναι τὸν κοσμηθέντα τῷ λόγῳ... (*ep.* 1430-1).
44. Hypothèse acceptable émise par Seeck et reprise par Bouchery (*op. cit.*, p. 219).

de génies (ou de dieux) et les nécessités qui les ont liés... »[45]. Cette dernière évocation demeure obscure. Elle est peut-être une métaphore de Libanios lui-même pour symboliser l'union des trois vertus maîtresses de la rhétorique : la dignité, la clarté, la grâce[46] ; plus probablement elle est une citation du discours de Thémistios dont le sens nous échappe totalement et sur laquelle il est bien imprudent de fonder une hypothèse[47].

Non plus du reste que sur les circonstances de la perte du Discours. Elles nous sont inconnues sans être pour autant mystérieuses.

Le mystère existerait en effet si un nombre important d'œuvres avaient disparu, toutes clairement attestées, sûrement datées de l'époque de Julien, méritant toutes de survivre par leur valeur littéraire ou leur caractère officiel. Or, un seul discours répond à ces conditions. Sa disparition nous a fait perdre le seul document qui puisse attester clairement des relations entre le panégyriste officiel de Constantinople et Julien ; mais la transmission des *Discours* n'est pas sans failles[48] et pour supposer qu'il y eut destruction volontaire il faudrait pouvoir montrer que l'œuvre reflétait une adhésion de son auteur à l'hellénisme païen de Julien, ou plus généralement de grandes affinités entre l'empereur et son panégyriste.

*
* *

Une place à part doit être faite au prétendu « discours perdu », connu depuis Seeck et Schenkl sous le nom de Φιλόπολις : il s'agit d'une hypothèse fondée sur un détail de la tradition manuscrite.

En trouvant, au début du siècle, dans un très bon manuscrit de Thémistios conservé à l'Université de Salamanque[49] une θεωρία d'une vingtaine de lignes, placée après le texte du *Disc.* XIX et avant celui du *Disc.* IV, Heinrich Schenkl crut avoir découvert les vestiges d'un discours de Thémistios adressé à Julien. Un article de O. Seeck, intitulé « Eine verlorene Rede des Themistius »[50], suivi d'une note savante de H. Schenkl lui-même, tente de montrer que cette θεωρία, par le titre qu'elle porte (Φιλόπολις) et le résumé qu'elle présente, évoque sans aucun doute un discours à l'empereur

45. LIBANIOS, *ep.* 1430-2 : Θεώμενος δὲ τὴν ἐφ' ἑκάστου τέχνην καὶ τὸ καινὸν τῆς εὑρέσεως καὶ τὸ τρίπωλον ἅρμα δαιμόνων τὸ καλλιζυγὲς καὶ τὰς ἀνάγκας αἷς ἐδέθησαν, καὶ τὰς τῶν ἐγκωμίων εἰσόδους καὶ τῆς λέξεως τὴν χάριν...

46. Interprétation proposée par BOUCHERY, *op. cit.*, p. 227, n. 10.

47. SEECK (*Eine verlorene Rede*, p. 556) y voit une évocation païenne qui explique la disparition du discours ; il rattache en outre ce dernier à la θεωρία intitulée Φιλόπολις que nous analysons plus bas. J. CROISSANT pense que la métaphore est platonicienne et que Thémistios a pu l'emprunter pour illustrer la théorie psychologique tripartite énoncée au début de la *Risâlat.* Il y aurait identité entre cette œuvre et le discours mentionné par Libanios (*Un nouveau discours*, p. 28, n. 1).

48. Trois autres discours officiels datant des règnes de Constance et Valens ne nous sont pas parvenus et sont clairement attestés par les sources (voir *Introduction*).

49. *Salmanticus* 1-2-18, du XIVe siècle (ψ) ;

50. *Rheinisches Museum,* 61, 1906, p. 554-560.

Julien, de ton très « païen », que le temps ou plus probablement des mains « trop pieuses » auraient fait disparaître assez tôt.

Allant plus loin, Seeck établit un rapprochement entre cette œuvre et le panégyrique adressé par Thémistios à Julien que nous ont fait connaître les lettres de Libanios[51]. Il s'agirait du même discours, daté de 363.

Cette ingénieuse hypothèse a bien vite acquis le rang de certitude[52]. Elle a toutefois été critiquée dans un article de L. Philippart[53] passé le plus souvent inaperçu et qu'il n'est pas inutile de reprendre et de compléter.

Examinons d'abord le texte, tel qu'il est publié par Seeck et Schenkl[54] :

<Φ>ιλόπολις

Θεωρία. <῾Ο> σκοπὸς τοῦ λόγου καθήκει τῷ πολιτικῷ φιλοσόφῳ, οὗ μηδὲν ἄλλο τέλος ἢ τὰ λυσιτελοῦντα τῇ πόλει μετὰ τοῦ καλοῦ συμπορίζεσθαι. Οὔτε δὲ ἄμεινον οὔτε συμφερώτερον ἄλλο τῆς παρὰ[55] τοῦ κρατοῦντος εὐνοίας, ἣν εἴ τις εὔλογον ἐπιδείκνυσι, μεῖζον[56] ποιεῖ. Εἰσβάλλει δὲ ἐκ τῆς ἔναγχος παραιτήσεως καὶ τοῦ δοκεῖν εἰκότως ἀπολελεῖφθαι τῆς πανηγύρεως εἰς ἣν <ὑπὸ> τοῦ αὐτοκράτορος παρακέκληται, τὰς προφάσεις εὐλόγους ἀποδεικνὺς δι' ὧν ἀψοφητὶ καὶ ἀδήλως ἐπὶ τὸ προκείμενον μέτεισι. Καὶ παρίησι μὲν οὐδὲν τῶν ἐγκωμίων, πᾶσι δὲ εἰς τὴν πρόθεσιν καταχρῆται. Εἰ δὲ τῳ δόξειεν ἐπὶ τοῖς μείζοσι κατορθώμασι καὶ μικροτέρας ἅπτεσθαι πράξεως (λέγω δὲ τῆς τῶν δημοσίων βιβλίων ἀνανεώσεως), οὗτος εἰ πρόσ<σ>χοι ταῖς περὶ τὸ χωρίον διατριβαῖς καὶ ταῖς αὐξήσεσι καὶ ταῖς ἐργασίαις, οὐ μικρὰν ἔτι τὴν πρᾶξιν οὐδὲ ἐλάττω τῶν ἄλλων, ἀλλὰ σχεδόν τι βασιλικωτάτην εὑρήσει.

Traduction

« L'intention du discours est conforme à ce qu'on attend d'un ' philosophe politique '[57], dont l'unique but et de procurer à la cité en même temps l'utile et le bien. Or il n'y a rien de préférable ni de plus profitable que la bienveillance du souverain ; et si l'on montre que cette bienveillance est fondée, on l'accroît d'autant.

51. Libanios, *ep.* 818, 1430, 1452.

52. Elle est admise sans contestation par Stegemann *(RE*, art. Themistios), Bidez (*Vie de Julien* et *Tradition manuscrite*), P. Petit (*Libanius et la vie municipale*, p. 196 et n. 2 et 3) ; Gützwiller (*Die Neujahrsrede*, p. 171) l'enregistre sans prendre parti ; Bouchery (*Themistius*, p. 220 n. 5) doute seulement qu'il y ait une relation entre le λόγος signalé par Libanios et la θεωρία du Φιλόπολις.

53. L. Philippart, A propos d'un prétendu discours perdu de Themistius, *Serta Leodiensia*, 1930, p. 269-276. On trouvera un bref compte rendu de cet article par A. Klotz dans *Philologische Wochenschrift*, 1932, p. 415. L. Philippart rattache avec raison la θεωρία au *Disc.* IV, mais commet quelques erreurs dans l'interprétation du texte.

54. *Art. cit.*, p. 557.

55. Correction de Seeck, à notre avis justifiée. Le manuscrit donne : περὶ...

56. La forme μεῖζον est une évidente incorrection. Il faudrait μείζονα ou μείζω.

57. C'est le titre qu'aime à se donner, Thémistios. Le discours appartient du reste aux λόγοι πολιτικοί.

En introduction il (l'auteur) évoque son récent refus[58] et les bonnes raisons qu'il a eues de se tenir à l'écart de la fête à laquelle il était invité par l'empereur, montrant que ses excuses sont fondées. De là il en arrive, insensiblement et sans qu'il y paraisse, à son sujet. Il ne passe sur aucun éloge ; tous il les rapporte à son propos. Si l'on trouve qu'à côté d'entreprises plus importantes il s'attache à évoquer une œuvre bien minime (je veux dire le renouvellement des livres publics), il suffit de considérer les commentaires, les amplifications, les exercices de style[59] qu'il fait sur ce thème[60], et on trouvera que cette œuvre loin d'être minime et inférieure aux autres, est peut-être la plus royale ».

Les raisons invoquées par Seeck et Schenkl à l'appui de leur interprétation portent sur deux points principaux :

1) Julien doit être le destinataire de cette œuvre perdue, car nul plus que lui ne mérite le surnom de Φιλόπολις. Il est en effet le seul empereur de l'époque à être né à Constantinople. De plus, la disparition du discours s'expliquerait plus facilement ainsi, en supposant qu'une censure chrétienne s'est exercée sur un panégyrique jugé trop agressivement païen.

Remarquons seulement que ni le mot Φιλόπολις ni le texte de la θεωρία n'impliquent que l'empereur destinataire soit « né » à Constantinople. Nous n'avons d'autre part aucun exemple de mutilation d'œuvres de Thémistios imputable à une « censure chrétienne ».

2) Schenkl, pour sa part, préfère accorder la première place à un argument que Seeck n'admet qu'avec réticence : l'expression ἡ τῶν δημοσίων βιβλίων ἀνανέωσις signifierait « la révision des rôles d'impôt » et se rapporterait à une mesure de Julien dont un fragment de loi nous garde le souvenir[61]. Les « livres publics », sur lesquels étaient inscrits les arriérés d'impôt, n'auraient pas été détruits mais « rénovés » seulement, c'est-à-dire recomposés, à la suite d'une remise des sommes « non payables en or ou en argent »[62].

Certes, l'expression ἡ τῶν δημοσίων βιβλίων ἀνανέωσις pourrait avoir un sens fiscal, mais elle désignerait alors plus facilement une refonte complète

58. Si, comme nous le croyons, la θεωρία se rapporte au *Disc.* IV, son auteur interprète l'œuvre comme une excuse après coup. Ce texte n'a pourtant ni la précision ni l'autorité suffisante pour apporter un élément utile au problème que nous évoquons plus haut *(Note I)*.

59. Les mots διατριβαί, αὐξήσεις, ἐργασίαι sont évidemment à comprendre dans le sens technique que leur prêtent habituellement les rhéteurs (cf. notamment le *Lexicon technologiae graecorum rhetoricae* d'ERNESTI).

60. Περὶ τὸ χωρίον. Le mot χωρίον est suffisamment attesté comme synonyme de τόπος et au sens de « passage d'un auteur » (Hérodote, Thucydide, Lucien...). Ici nous comprenons : les commentaires... que fait Thémistios autour du passage où il traite de cet événement persuadent aisément le lecteur attentif que...

61. *C. Th.* XI, 28, 1. « Excepto auro et argento cuncta reliqua indulgimus ».

62. La remise ne concerne donc que les arriérés des impôts comptés en monnaie de bronze, les faibles sommes dues par de petites gens.

de l'assiette de l'impôt qu'une simple remise d'arriérés. Inversement, si l'on entend δημόσια βιβλία au sens également très naturel (surtout dans un texte rhétorique, et à l'époque de Thémistios) de « bibliothèque publique », un rapprochement s'impose avec un long passage du *Disc.* IV où l'empereur Constance est remercié d'avoir « ressuscité pour tous » les grands penseurs et écrivains de l'antiquité en créant à Constantinople un atelier de copistes[63].

Poussée plus loin, l'analyse révèle que la θεωρία n'introduit nullement un « discours perdu », mais bien le *Disc.* IV qu'elle précède, rappelons-le, dans le manuscrit. Elle en est un résumé à peu près complet et correct.

Φιλόπολις, Constance l'est par son origine, lui qui a le même père que Constantinople : Constantin[64]; par amour pour la ville, il a choisi d'associer à son trône un prince qui y fût né : Julien[65]. L'εὔνοια qui préside aux rapports du souverain avec sa capitale est un thème plusieurs fois repris dans le discours[66]. Enfin, Thémistios passe en revue les travaux entrepris en faveur de la ville par l'empereur, qui dépasse son père en générosité[67]. Parmi eux le discours fait un sort particulier à la création d'un atelier de copie de manuscrits[68], peu de chose, en vérité, en comparaison des ouvrages d'art précédemment évoqués, mais occasion d'un morceau de bravoure assez étonnant[69]. Quant à l'introduction[70], elle est en effet une longue justification par laquelle Thémistios entend se faire excuser d'une absence aux fêtes où l'appelait l'empereur en Italie[71] : il est resté à Constantinople parce qu'il craignait le voyage[72] et parce que cette ville étant l'enfant chéri de Constance on y était mieux qu'ailleurs pour chanter sa gloire[73]. C'est par ce biais que l'auteur, comme dit la θεωρία « passe insensiblement et sans y paraître à son sujet »[74].

Est-il encore nécessaire de discuter l'identité suggérée par Seeck entre le « Φιλόπολις » et le discours de Thémistios à Julien dont parle Libanios dans sa correspondance ? Il n'y a aucun point commun entre les textes[75]

63. *Disc.* IV, 59 d-62 a. L'analogie est frappante dans les mots mêmes : ἀναβιώσεται δημοσίᾳ ὁ πάνσοφος Πλάτων (60 a). Le *Disc.* IV, comme la θεωρία emploie pour cette création de l'empereur le qualificatif βασιλικώτερος.

64. *Disc.* IV, 53 a-b.

65. *Disc.* IV, 58 d-59 a.

66. *Disc.* IV, 56 c-d ; 57 d.

67. *Disc.* IV, 58 a-d.

68. *Disc.* IV, 59 d-62 a.

69. Tel est en effet le jugement de la θεωρία.

70. Cf. dans la θεωρία : Εἰσβάλλει δέ...

71. Voir à ce sujet la *Note II*.

72. *Disc.* IV, 53 d-54 a.

73. *Disc.* IV, 52 b-d. ; 54 c-d.

74. Ce sujet est heureusement résumé dans le titre Φιλόπολις (bien que le mot ne se trouve pas dans le texte du discours).

75. Libanios ne donne aucune indication précise, comme nous l'avons vu, sur le contenu de l'œuvre qu'il mentionne.

et l'hypothèse est fondée sur la seule supposition que Julien était le destinataire du « discours perdu ».

*
* *

Résumons : mis à part un échange de lettres clairement attesté, les sources ne signalent qu'une seule œuvre dont nous puissions être assurés qu'elle fut en effet adressée à l'empereur Julien, ou prononcée devant lui : un panégyrique, de ton apparemment assez habituel, que Thémistios composa sans doute pour les fêtes du quatrième consulat de l'empereur (Antioche, 1er janvier 363)[76].

L'œuvre nous permettrait peut-être de mieux connaître les rapports qui existèrent entre le philosophe païen et le « restaurateur du paganisme », et l'on doit regretter qu'elle ne nous soit pas parvenue. Mais sa dispariton elle-même ne pose aucun problème particulier. Multiplier les hypothèses concernant des « œuvres perdues » et leur destruction volontaire revient à substituer un faux problème à un vrai. Le vrai problème est, à notre avis, que Julien occupe une place très limitée dans l'œuvre de Thémistios, normale si l'on pense à la courte durée du règne, anormale si l'on établit une comparaison avec les rhéteurs païens contemporains et notamment avec Libanios.

76. Il est probable que le panégyrique fut écrit par Thémistios au nom du sénat de Constantinople, et qu'il fut envoyé, et non prononcé sur place par son auteur. Les fêtes de l'entrée au consulat, qui sont probablement l'occasion du discours, eurent lieu à Antioche, et l'on s'expliquerait mal que Libanios parle du panégyrique comme d'une œuvre écrite, qu'il a réussi à lire et dont il demande le texte, si Thémistios l'avait prononcé en sa présence.

NOTE IV

LES RELATIONS DE THÉMISTIOS AVEC L'EMPEREUR JULIEN

La mise au point qui précède permet de se faire une idée à peu près exacte des rapports qu'eut Thémistios avec l'empereur Julien. Sur la base de rares documents et de vraisemblances contestables, on avait imaginé une amitié intellectuelle née dès le temps des études du jeune prince en Orient, un grand empressement de Thémistios à célébrer l'avènement de Julien en 361 comme l'aube nouvelle de l'hellénisme, une influence politique du philosophe, pendant le règne du nouveau souverain, capable de susciter des jalousies, au moins tant que la politique intolérante de l'empereur païen ne lui eut pas aliéné l'opinion des modérés dont Thémistios fait partie[1]. C'est Libanios, dont l'activité et les sentiment sont pour l'époque mieux connus, qui servit de modèle à cette interprétation ; comme lui Thémistios aurait attendu de Julien la réalisation de son idéal, moins courageux que lui, il se serait tu pour retrouver ensuite plus aisément la faveur des empereurs chrétiens. Tout repose sur l'idée fausse d'une unité de l'hellénisme païen dans sa lutte contre la christianisation de l'Empire.

Une fois écartée comme apocryphe la lettre de Julien adressée au philosophe Eugénios père de Thémistios, qui a pu faire croire à des relations très anciennes et presque familiales[2], il reste certain que Thémistios fut en rapport avec Julien entre le moment où celui-ci quitta sa retraite forcée de Macellum en Cappadoce (347) et son départ pour Milan, puis la Gaule (355). Pendant ces années consacrées à l'étude, Julien, que rien ne semblait destiner à l'Empire, fit la connaissance des rhéteurs, sophistes et philosophes de l'Orient hellénique qui constituèrent plus tard une partie de son entourage. Libanios était du nombre : c'est à Nicomédie qu'il se lia d'amitié

1. Voir notamment BIDEZ, *Vie de Julien*, p. 107-108 et 206-207 ; SEECK, *Briefe*, p. 301 ; STEGEMANN, *RE*, V, col. 1645 ; BOUCHERY, *Themistius*, p. 204-209. C'est le mérite de J. Croissant et après elle de F. Dvornik d'avoir insisté sur certaines oppositions entre les conceptions politiques de Julien et celles de Thémistios. (J. CROISSANT *Un nouveau discours de Themistius*, p. 24-25 ; F. DVORNIK, *The Imperor Julian's reactionary ideas*, p. 73).

2. Cf. BARET, *De Themistio*, p. 2 ; la lettre a été reconnue apocryphe par BIDEZ, *Œuvres de Julien*, I, 2, p. 235.

avec le prince malgré l'interdiction faite à ce dernier d'assister à ses cours, jugés trop païens[3]. Pour Maxime et Priskos, c'est aussi en province, dans une semi-clandestinité[4], que Julien les rencontra. Rien de tel pour Thémistios, qui séjourna peu de temps à Nicomédie et s'établit à Constantinople dont il devint l'un des plus illustres professeurs. C'est ce philosophe officiel que Julien connaît et dont il suit peut-être les cours[5]. Ce n'est ni l'époque de Nicomédie, ni surtout l'esprit de ces petits cénacles de l'hellénisme provincial où le ton était à la complicité, et où se confondaient enseignement et initiation.

Que représente l'échange de lettres daté de 354, au temps où Julien, de son propre aveu, « avait à craindre pour sa vie » ? Il s'agit peut-être d'une demande d'intervention auprès de Constance[6], certainement pas d'une correspondance amicale et confidentielle : il est remarquable en effet que Julien écrive librement à Thémistios à une époque où une surveillance étroite et la jalousie de l'empereur l'empêchaient, affirme-t-il ailleurs[7], de correspondre avec ses vrais amis de l'hellénisme sans risque pour leur vie. Il nous faut conclure que les lettres à Thémistios n'étaient compromettantes ni pour l'expéditeur, ni pour le destinataire. Thémistios est alors le panégyriste officiel de Constance : Julien le considère comme tel et lorsque, nommé César, il compose l'éloge de Constance et d'Eusébie, il emprunte au philosophe de Constantinople son langage, ses thèmes et jusqu'à ses références à Dion et Antisthène[8] : pour plaire plus sûrement au couple impérial il imite qui leur a plu, celui dont la manière avait paru un modèle du genre.

Thémistios, de son côté, s'il évoque avec sympathie la personnalité de Julien avant 361, ne le fait que sous le couvert d'éloges adressés à Constance. A la fin du *Disc.* II il félicite l'empereur d'être « à ce point philosophe qu'il a choisi un philosophe comme collaborateur dans l'exercice du pouvoir », et il ajoute : « Nul besoin désormais de renouveler les vœux de Platon », Constance et Julien offrent le spectacle « inespéré » de l'union de la royauté avec la philosophie[9]. Dans le *Disc.* IV, qui est la plus vibrante apologie de Constance, nous trouvons encore : « Pour régner avec lui, (Constance) a fait choix d'un homme qui, comme lui aimera la Belle Cité (Constantinople) », et cette nomination de Julien au rang de César est considérée comme une faveur faite à la capitale orientale qui « l'a mis au monde, l'a élevé, a montré qu'il était digne de partager avec (Constance) le pouvoir royal, marchant d'un même pas, en complet accord de pensée, n'ayant nul besoin

3. Cf. Socrate, III, 1.
4. Cf. Eunape, *Vie des philosophes*, vie de Maxime.
5. *Épître à Thémistios*, 257 d : « Je peux te citer ce passage de Platon, extrait de ses admirables *Lois*, que tu connais et que tu m'as appris ».
6. *Épître à Thémistios*, 259 d-260 a. Cf. Bidez, *Vie de Julien*, p. 107-108.
7. Cf. Julien, *lettre* 40 et *Lettre au sénat d'Athènes*, 277 b-c.
8. Cf. Gladis, *De Themistii... orationibus*, qui montre par une analyse de vocabulaire une partie des emprunts de Julien à Thémistios.
9. Thémistios, *Disc.* II, 40 a-b.

d'une garde, mais constituant lui-même la garde de l'empereur ». Constance, insiste Thémistios, a voulu s'attacher plus étroitement Julien en lui donnant une de ses sœurs en mariage[10].

Pour Thémistios, Julien est un descendant de Constantin que ses qualités personnelles, sa culture, son attachement supposé à Constantinople, désignent comme le meilleur successeur possible de Constance et comme le plus apte à poursuivre sa politique.

C'est ainsi qu'il faut sans doute interpréter la lettre de félicitations que Thémistios adresse à Julien au lendemain de la mort de Constance, malgré le conflit qui a opposé les deux cousins[11]. Sur le fond nous connaissons la réponse du nouvel empereur : l'*Épître à Thémistios* repousse les suggestions et les analyses politiques de Thémistios ; l'ancien maître trop ambitieux est invité, non sans humour, à se consacrer à ses chères études et à son précieux enseignement[12]. La confiance de Constance avait fait de Thémistios un personnage considérable, éminent professeur à l'Université et représentant officiel du sénat de Constantinople ; elle lui donne droit en 361 à quelques égards, mais à peu de sympathie. Si l'on compare l'*Épitre* aux lettres de la même époque envoyées par Julien à Maxime, Théodore, Eusthate ou Prohairésios[13], vibrantes d'exaltation et de lyrisme, il apparaît nettement que Thémistios et ses collègues ne sont pas placés sur le même plan.

Thémistios suivit-il le conseil qui lui était donné à mots couverts de renoncer à la politique ? Il est certain en tout cas que pendant les deux ans et demi du règne de Julien ses œuvres officielles ne sont pas nombreuses et son activité publique n'est pas attestée. Pourtant, une tradition qui fit fortune et dont on trouve la plus ancienne expression dans la *Souda*[14] fait remonter au temps de Julien la préfecture de Constantinople que Thémistios dit avoir reçue une seule fois, et des mains de Théodose. L'erreur est manifeste, soulignée par un long commentaire d'Angelo Mai à son édition du *Disc.* XXXIV[15] ; son origine est moins claire. Il est raisonnable de penser, comme nous l'avons déjà dit à propos de la tradition des œuvres de Thémistios, que la *Souda*, tributaire de sources qui connaissent mal les *Discours* et mieux les œuvres philosophiques, a tendance à rattacher à un empereur unique, Julien, tous les épisodes de la vie de Thémistios. Celle-ci est résumée en ces quelques mots : « Le philosophe Thémistios a vécu au temps de

10. *Disc.* IV, 58 d-59 a.
11. Voir plus haut, p. 65 sq.
12. *Épître à Thémistios,* 265 b-266 c.
13. Voir notamment les *lettres* 26, 30, 31, 34 écrites par Julien d'Illyrie ou de Constantinople dès le début de son règne.
14. *Suidas*, éd. Adler, II, p. 690.
15. *Themistii orationes,* éd. Dindorf, p. 457-458.

Julien l'Apostat par lequel il fut choisi comme préfet de Constantinople »[16] ; la confusion est flagrante, elle est, aussi, peu surprenante.

La critique moderne, si elle est maintenant unanime à dénoncer l'erreur de la *Souda*, l'est aussi à estimer depuis Angelo Mai que Julien avait proposé le poste de préfet à Thémistios. Nous avons vu que cette interprétation ne tient pas[17]. Non seulement Julien n'offrit aucune charge à Thémistios, mais on peut sans doute parler d'une interruption de la carrière politique du philosophe entre 361 et 363. Pour s'en persuader il suffit de parcourir la correspondance de Libanios. Elle indique sous le règne de Constance une progression rapide de l'influence de Thémistios au sénat et à la cour, jusqu'à la lettre légèrement amère et envieuse adressée à l'automne 361 à celui dont la recommandation est un gage certain de réussite, et qui attire à Constantinople tous ceux que guide l'ambition[18]. Puis un silence s'établit pendant près d'un an, qui a fait croire, sans autre raison, que Libanios était jaloux des succès de Thémistios à la cour de Julien[19], et même qu'il l'accusait de l'avoir desservi auprès de l'empereur[20]. L'explication est plus simple : il y a brouille entre les anciens amis, mésentente dont l'origine remonte à plusieurs années et qui prend un tour aigu à la suite de ce que Thémistios interprète comme une campagne diffamatoire[21]. Julien n'est pour rien dans cette affaire. Nous constatons seulement que Libanios, toujours attentif à souligner d'un mot dans ses lettres l'influence et le pouvoir de Thémistios, n'en parle jamais sous le règne de Julien.

Inversement, dès les premiers mois qui suivent la mort de l'empereur la correspondance reprend le ton qu'elle avait sous Constance ; les demandes d'intervention reviennent comme par le passé vers celui dont « le pouvoir est grand, grâce à tous les puissants qui veulent lui plaire »[22]. Nous savons

16. Jusqu'à la découverte du *Disc.* XXXIV, scoliastes et historiens reproduisirent cette indication sans la critiquer. Ainsi en marge de l'épigramme de Palladas citée plus haut on trouve cette scolie doublement erronée : Οἱ δέ φασι Θεμίστιον αὐτὸν εἰς ἑαυτὸν (!) τοῦτο πεποιηκέναι ὅτε ὕπαρχον αὐτὸν ἐποίησεν Ἰουλιανὸς ὁ βασιλεύς. (*Anthologie*, XI, 292 ; éd. Dübner, t. II, p. 384).

17. Voir plus haut notre commentaire au *Disc.* XXXIV, chap. XIII-XV, p. 58.

18. LIBANIOS, *ep.* 667.

19. Entre l'*ep.* 667 et l'*ep.* 793, qui date de la deuxième moitié de 362, près d'une année s'écoule. Sur l'interprétation de ce silence comme un signe de la faveur de Thémistios auprès de Julien et de la jalousie de Libanios, cf. SEECK, *Eine verlorene Rede*, p. 555.

20. J. GEFFCKEN, *Kaiser Julianus*, p. 114, n. 37. L'auteur pense que c'est Thémistios dont Libanios dénonce les intrigues contre lui auprès de Julien (*Or.* I, 123).

21. LIBANIOS, *ep.* 793. SEECK *(Eine verlorene Rede)* et BOUCHERY (*Themistius*, p. 199-203, 211-220) interprètent les *ep.* 667 (automne 361), 793 (362) et 818 (363) de Libanios comme les manifestations d'un différend politique. Les termes de l'*ep.* 793, dans laquelle Libanios, pour se justifier, compare Thémistios à Platon et vante son enseignement, font plutôt penser qu'il s'agit de calomnies et d'intrigues professionnelles.

22. δύναμις δέ σοι μεγάλη τῶν δυναμένων χαρίζεσθαί σοι βουλομένων, *ep.* 1455 (*sub finem*). L'*ep.* 1452, de novembre ou décembre 363, est une recommandation

que le sénat de Constantinople se fit représenter par Thémistios lors des fêtes d'inauguration du consulat de Jovien, le 1er janvier 364, que le nouvel empereur n'attendit pas longtemps pour manifester sa faveur au philosophe et sans doute l'inviter à rejoindre la cour[23]. Pendant la même période, Libanios et ses amis ne se montrent guère, la mort de Julien a sonné le glas de leurs espérances ; « les philosophes déposent leur manteau » par crainte d'une réaction chrétienne[24].

Thémistios ne semble partager ni leur découragement ni leurs inquiétudes[25]. Pour lui la transition est facile, il ne se sent ni lié ni compromis par les audaces du règne de Julien.

On ne doit pas toutefois en conclure que Thémistios subit sous Julien, comme ce fut le cas de certains de ses amis, une véritable disgrâce[26]. Écarté, ou du moins absent de la scène politique, il reste un professeur réputé, honoré comme tel par Julien, et sensible assurément à la tournure d'esprit de celui qu'il appelle « le plus philosophe des empereurs »[27]. Il se vante lui-même, à l'époque, du succès de son enseignement et du nombre de ses élèves[28] ; il ne put rester tout à fait insensible à la nouvelle impulsion donnée par le souverain aux études « helléniques », même si cette impulsion est plus apparente et moins nouvelle, en fait, qu'il ne semble.

en faveur de Heraclianus I ; l'*ep.* 1455, de décembre 363 est une demande d'intervention en faveur de Severinus I ; en février ou mars 364, Libanios recommande encore Julianus VII (*ep.* 1296). Ajoutons le témoignage concordant de Grégoire de Nazianze, dont les deux lettres à Thémistios (*ep.* 24 et 38 de l'édition P. Gallay) paraissent dater des premières années du règne de Valens et sont des demandes d'intervention, l'une en faveur d'Amphiloque, le futur évêque d'Iconium, l'autre en faveur du fils du rhéteur Eudoxe. Grégoire écrit notamment à Thémistios : « Confirme cette parole de ton ami Platon disant que les cités ne verront pas cesser leurs maux tant que le pouvoir ne sera pas joint à la philosophie : tu es puissant à ces deux égards » (*ep.* 24, 5).

23. Voir plus haut, p. 163 sq., les circonstances du *Disc.* V.

24. Socrate, III, 24.

25. Les lettres envoyées par Libanios à Thémistios au moment de la mort de Julien montrent un abattement profond (*ep.* 1430 et 1452). On a cru à tort que Thémistios avait incité Libanios à faire un éloge public de l'empereur défunt et qu'il s'était même « étonné du silence » prudent de son ami (cf. Bidez, *Vie de Julien*, p. 355). Cette interprétation repose sur une lecture trop rapide de l'*ep.* 1430, où l'expression μὴ θαύμαζε σιγῶντος ne signifie pas : ne t'étonne pas que je n'aie pas encore écrit une oraison funèbre à la gloire de Julien, mais : ne t'étonne pas du retard que je mets à te féliciter de ton dernier discours.

26. Saturninus I, protecteur de Thémistios et son introducteur à la cour de Constance, fut chassé de la *cura palatii* (Ammien Marcellin, XXII, 3, 7) ; Kléarchos, l'ami intime, est écarté lui aussi et peut-être poursuivi (Libanios, *ep.* 1179 ; Seeck, *Briefe*, p. 108-109) comme le sont Datianus (Libanios, *ep.* 1187 ; Seeck, *Briefe*, p. 113-117), Florentius II (Libanios, *ep.* 62 ; Ammien Marcellin, XXII, 3, 6) et Spectatus (Libanios, *ep.* 62 et 793 ; Seeck, *Briefe*, p. 281-282), autres amis de Thémistios.

27. *Disc.* VII, 99 d.

28. Cf. Libanios, *ep.* 793.

Un témoignage d'Ammonios[29] nous garde l'image, pour cette période, d'une sorte de débat public arbitré par Julien entre Maxime d'Éphèse et Thémistios à propos de la nature et de la classification des syllogismes. Thémistios soutient le point de vue d'Aristote contre Maxime qui se réclame de « Jamblique, Porphyre et Boethos » : Τούτοις οὖν τοῖς δύο, τῷ τε Μαξίμῳ καὶ τῷ Θεμιστίῳ, ἐναντία περὶ τούτου δοξάζουσιν καὶ κατασκευάζουσιν, ὡς ᾤοντο, τὸ δοκοῦν αὐτοῖς, [καὶ] διήτησεν αὐτὰ (= αὐτὸς) ὁ βασιλεὺς Ἰουλιανός, καὶ δέδωκεν τὴν ψῆφον τῷ Μαξίμῳ... La défaite de Thémistios dans cette joute philosophique présidée par Julien n'a pas de signification particulière. Elle ne l'empêcha pas de plaider la cause de son rival, plus tard, devant Valens, et d'évoquer sans gêne ni réserve le rôle de Maxime comme maître à penser de l'empereur Julien[30].

En général il est difficile de trouver dans toute l'œuvre de Thémistios une phrase (elles sont milliers chez Libanios) qui donne une couleur affective nette à ses relations avec Julien. Un mot, un seul, évoque indirectement une difficulté ; il se trouve dans un passage du *Disc.* XXXI qui veut nous persuader que même Julien manifesta à Thémistios son estime : Ἀρκεῖ μοι Κωνστάντιος, ὁ κόσμον τῆς ἑαυτοῦ βασιλείας τὴν ἐμὴν φιλοσοφίαν εἰπὼν πολλάκις, ἀρκεῖ βιασθεὶς Ἰουλιανὸς τῆς οἰκουμένης καλέσαι πρεσβευτὴν ἄξιον οὐ μόνον τῆς Καλλιπόλεως, καὶ τὰ πρῶτα φέρεσθαι φιλοσοφίας ἐν γράμμασιν ὁμολογήσας. « Il me suffit (dit Thémistios, par défi, aux sénateurs qui le critiquent) que Constance ait souvent répété que ma philosophie était la parure de sa royauté ; il me suffit que Julien *ait bien été forcé* de me déclarer digne de l'ambassade du monde et non pas seulement de la Belle Cité (Constantinople), et que, par écrit, il ait reconnu que j'emportais le premier prix de philosophie... »[31]. L'éloge n'est pas d'une parfaite spontanéité, et celui qui le rappelle vingt ans après semble attacher du prix à ce que Julien aussi, dont son auditoire sait peut-être qu'il ne lui fut guère favorable, ait dû admirer sa science et admettre sa représentativité.

Si nous ne le connaissions qu'à travers les *Discours*, nous saurions seulement de Julien qu'il était le dernier représentant de la dynastie constantinienne, le « frère » de Constance, qu'il était né à Constantinople, aimait la philosophie, portait la barbe, qu'il était doué et mourut jeune[32]. Rien ne nous laisserait supposer que cet empereur fut le symbole d'une réaction politique et idéologique passionnée. Thémistios ne participe pas au mythe de Julien ; il nous ramène aux dimensions historiques du successeur de Constance.

Gilbert DAGRON.

29. AMMONIOS, le commentateur d'Aristote au ve siècle, *In Analytic. prior.*, I, 1, 24 b, 18. Cité par BIDEZ, *Epistulae leges*, p. 211, 26 sq.

30. *Disc.* VII, 99 d.

31. Suit l'énoncé des marques d'honneur décernées à Thémistios par Valens, Gratien et Théodose.

32. *Disc.* IV, 59 a ; VII, 99 d ; XIII, 165 c. Voir aussi plus haut, p. 65-66.

INDEX

TABLE DES MATIÈRES

AUX ORIGINES DE L'ICONOCLASME : LE TÉMOIGNAGE DE GRÉGOIRE II ?

L'intérêt des lettres de Germain, patriarche de Constantinople (715-730)[1], pour l'élucidation sinon des origines politiques et idéologiques, du moins des premières manifestations de l'iconoclasme, n'est pas contestable. Nous voyons, antérieurement à toute ordonnance impériale et à toute décision synodale[2], des évêques d'Asie Mineure procéder, apparemment de leur chef, à l'enlèvement des icônes dans leur éparchie. De l'empereur, de la situation dans la capitale, pas un mot. A peine l'absence de vœux pour les souverains à la fin de la 2e et de la 3e lettre laisse-t-elle soupçonner un refroidissement entre le patriarche et le palais. Les lettres du pape Grégoire II (715-731) respectivement à Germain[3] et à Léon III[4] nous éclairent, en revanche, sur les rapports instables entre l'empereur et le prélat, sur les idées du premier et son édit, sur la persécution à Constantinople et ses répercussions en Italie. Il est dès lors naturel d'agencer les deux séries de témoignages de manière à en dégager un jalonnement approximatif des événements au cours des six années qui précédèrent la démission contrainte de Germain. Ce dessein a inspiré d'excellents travaux, en particulier de G. Ostrogorskij et E. Caspar[5]. Définitifs ? Il faudrait pour cela qu'eussent été dissipées les incertitudes sur l'interprétation des lettres de Grégoire II et, pour deux d'entre elles, sur leur authenticité elle-même. La présente étude vise moins à lever les doutes qu'à les cerner et dénombrer, et à tirer les conséquences qui en résultent pour l'histoire de l'iconoclasme naissant.

1. Grumel, *Regestes*, nos 328, 329, 330.
2. Germain, ad Thomam : *PG*, 98, col. 165 c.
3. Jaffé-Ewald, no 2181 : *PG*, 98, col. 147-156. Les renvois concernent cette édition.
4. Voir la seconde partie de cette étude.
5. G. Ostrogorskij, Les débuts de la querelle des images (cité dorénavant : *Les débuts*), *Mélanges Ch. Diehl*, I, Paris, 1930, p. 235-255 ; E. Caspar, Papst Gregor II und der Bilderstreit (cité : *Papst Gregor II*), *Z. f. Kircheng.*, 52, 1933, p. 31-37, et *Geschichte des Papsttums*, II, Tübingen, 1933, p. 649-650.

I. La lettre au patriarche Germain

La tradition. — La lettre nous est parvenue dans les Actes du VIIe concile œcuménique (787)[6], en compagnie des trois lettres déjà mentionnées du patriarche, qui avaient été lues devant l'assemblée, à sa suite, au cours de la quatrième séance. On l'avait extraite pour la circonstance d'archives constantinopolitaines : si elle avait été produite par les légats romains, les notaires auraient consigné cette circonstance, suivant leur habitude[7]. C'est de ces Actes que l'a transcrite le compilateur du florilège du *Paris. gr.* 1115[8], et c'est à une première traduction des actes, de très peu postérieure à leur expédition, que remontent les extraits du florilège parisien de 825[9]. Enfin la lettre a été pillée par le « moine et reclus Moschos » dans son dialogue inédit sur les saintes images, qui en démarque de longs passages[10]. Quant au texte latin que nous lisons aujourd'hui, il s'agit d'une rétroversion due à Anastase le Bibliothécaire. En 787 déjà, les archives papales ne possédaient plus l'original.

Par ailleurs aucune source externe, romaine ou grecque, historique ou hagiographique, n'a enregistré les circonstances ou simplement l'existence de la lettre : ni le *Liber pontificalis*, ni Théophane, ni la Vie de Germain ni telle recension de la légende de Maria Romana, l'image véhiculant miraculeusement jusqu'à Rome un rapport du patriarche démissionnaire qui provoque l'admonition du pape à Léon III[11].

Avant d'entrer dans le détail, rappelons le contenu de la lettre. Grégoire a reçu une lettre du patriarche, encore sous le coup d'un triomphe remporté sur « l'apostat », il le félicite et forme des vœux pour que se confirme ce succès. L'objet du triomphe se déduit d'une apologie des images insérée plus ou moins en hors-d'œuvre[12] entre les félicitations et les souhaits. On y invoque l'autorité de la tradition, l'historicité de l'incarnation, en même temps que sont invectivés les païens et les Juifs.

6. Mansi, XIII, col. 91-100.

7. Par exemple, au cours de la même séance, pour des extraits du pseudo-Basile et de Léonce de Néapolis.

8. *Paris. gr.* 1115, f. 281v. Inventaire du florilège : Th. Schermann, *Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V.-VIII. Jahrh.* (*TU*, 28, Leipzig, 1904), p. 6-10. En dépit du colophon (f. 360v) du xiiie s., la compilation du florilège est certainement postérieure à 787.

9. *MGH*, Concilia, II, 2, p. 508-510. Deux péricopes, en plus de l'incipit. La première est légèrement écourtée ; la seconde, qui couvre presque toute la partie doctrinale de la lettre, omet sans avertissement de nombreux passages.

10. *Paris. gr.* 1115, fol. 278 r, utilise presque littéralement col. 152 d-153 a de l'édition.

11. *BHG*³, n° 1067 : E. v. Dobschütz, *Christusbilder*, p. 247**.

12. L'auteur conclut en effet l'apologie sur la formule : « Il suffit. Revenons à notre sujet » (col. 153 d).

La lettre pose de nombreux problèmes, d'ailleurs solidaires, historiques et littéraires : fidélité du texte conservé à l'original, sources, rapports avec la lettre de Germain à Thomas, métropolite de Claudiopolis, occasion surtout et chronologie. Le titre excepté, qui du reste ne saurait être l'original, rien dans la lettre ne trahit l'identité de l'un ou l'autre correspondant. Les titres emphatiques donnés au destinataire indiquent seulement qu'il s'agit d'un évêque particulièrement vénéré[13]. Certains silences feraient même douter que cette lettre émane d'un pape. Dans une affaire où la coutume est décisive, Grégoire n'a pas un mot sur les traditions de l'Église apostolique. Il ne prononce pas le nom de Pierre, même lorsque l'occasion lui en est donnée. Utilisant un passage de l'*Histoire* d'Eusèbe de Césarée (ci-dessous)[14] dans lequel est attestée notamment l'antiquité des images de Pierre et Paul, il omet justement ce détail (149c). La formule finale : « par l'intercession de Marie et de tous les saints » (156a), l'une des rares fois où on la rencontre dans le registre pontifical du VIIIe s., y revêt la forme : Mariae et... Petri et Pauli[15].

Il est vrai que l'exorde et la conclusion correspondent à peu près à l'usage romain. L'exorde reflète en effet dans ses grandes lignes le formulaire appliqué dans les lettres de félicitations du *codex carolinus :* joie de la bonne nouvelle reçue, actions de grâce, vœux de prospérité. Il n'est que de lire en regard les expressions de Grégoire et celles d'un Paul Ier ou d'un Hadrien.

Grégoire : ποία καὶ τίς θυμηδία (...) χαροποιὸς ἐπαγγελία ; ταύτῃ γὰρ καὶ ἀρτίως ἐγὼ τοῖς (...) σου γράμμασιν εὐαγγελισθεὶς ἀνεσκίρτησα καὶ ὑπὸ τῆς ἄγαν χαρᾶς τῷ πνεύματι ἀνεζωπύρησα. Εἶτα (...) εὐχαριστίας ἀνέπεμψα τῷ πανηγεμόνι τῶν ὅλων Θεῷ (...) Τοῦτο γὰρ καὶ δι' εὐχῆς ἐστί μοι νύκτωρ (...).

Paul[16] : plenas iocunditate nobis attulit litteras, quas et cum ingenti laetitia mancipantes atque (...) reserantes, magna exultatione ovantes relevati sumus (...),qua de re iuges omnipotenti Deo efficatius persolvimus grates. — Hadrien[17] : quantum relationibus (...) ad nos venientibus didicimus, etiam ipso auditu nimis noster exultans relevatus est animus et tantum iocunditatis gaudium (...) unde omnipotentis Dei clementiam exorantes, referimus grates sine fine[18].

13. Ἡγιασμένε καὶ θεοδήγητε, ὑπερφυᾶ ἁγιότητα ...

14. Dans une version identique à celle de la lettre de Germain à Thomas : *PG,* 98, col. 188 a.

15. ZACHARIE, ad Bonifatium (JAFFÉ-EWALD, nº 2286) : MANSI XII, col. 343c.

16. PAUL, ad Pippinum (JAFFÉ-EWALD, nº 2338) : MANSI, XII, col. 639c ; cf. du même, JAFFÉ-EWALD, nos 2347 et 2348.

17. HADRIEN, ad Constantinum et Irenen (JAFFÉ-EWALD) nº 2448 : MANSI, XII, col. 1055.

18. Un tour comme ταύτῃ (ἐπαγγελίᾳ) ... εὐαγγελισθεὶς ἀνεσκίρτησα καὶ πνεύματι ἀνεζωπύρησα (148a) pourrait être une interprétation, inspirée de l'Écriture (I *Macc.*, 13, 7 et *Luc* 1, 41), de clauses telles que « ipso auditu noster animus exultans *relevatus* est », cf. HADRIEN (JAFFÉ-EWALD, nº 2448) : MANSI, XII, col. 1055b. En tout cas, *relevatus* répond plus facilement au dernier verbe que *laetificatus sum* d'Anastase.

Les vœux de longévité exprimés dans la conclusion : « Dieu te conserve de longues années ! » sont également dans la bonne tradition romaine : praesentem vitam longo senio... vobis tribuat[19] ; longeviter cum victoria foveat[20] etc. On se gardera donc de voir là une allusion évidente à l'âge avancé de Germain.

Le *style* de la lettre est à tout le moins celui d'une libre adaptation. L'exorde le prouve, avec son emphase continue, son vocabulaire recherché, ses jeux d'assonance, le balancement des périodes. Ce sont des formes d'allocution abstraites : σεμνὸν ἐμοὶ ... ὄνομα καὶ καλλώπισμα (148a), des images alambiquées comme celle de la gésine épistolaire (148b), des rappels de sons à n'en plus finir : ἀφέξομαι ... ἐφέσεως, εὐπραξίᾳ ... δυσπραξίαν, etc. (148 bc). Aussi arrive-t-il à Anastase de ne plus y retrouver son latin et de rendre par exemple par « bona actione malam actionem » (147 b) l'équivalent grec de « prosperis adversa »[21].

L'exposé doctrinal, plus dépouillé et de cours plus rapide, révèle lui aussi une recherche du mot et de la cadence (col. 152-153).

A vrai dire, le cachet latin de la lettre à Germain ne va pas au delà, semble-t-il, des analogies somme toute superficielles relevées plus haut. Tout le reste est grec. Et d'abord les *sources*. Celles-ci consistent d'abord en un petit florilège (149 b sq.), dans l'ordre : 1) l'axiome de Basile sur l'image et son modèle[22], 2) un extrait du pseudo-Chrysostome sur la vertu édifiante de l'image sacrée[23], 3) le récit d'Eusèbe[24] sur l'image de Panéas, 4) une citation développée du canon 82 du concile Quinisexte[25]. Deux points sont ici à retenir, le relatif littéralisme des citations, étonnant dans l'hypothèse d'une rétroversion du latin en grec, et le recours au canon 82. C'est la première fois que celui-ci est allégué en faveur de la pratique des images[26], et il l'est par un pape. On sait que Rome, d'abord fort mal disposée envers la législation du Quinisexte, avait fini par composer et que Grégoire II, alors diacre, avait été mêlé aux négociations[27]. La citation choque donc

19. Paul, ad Pippinum (Jaffé-Ewald, n° 2348) : Mansi, XII, col 604c.
20. Id., ad Pippinum (Jaffé-Ewald, n° 2370) : Mansi, XII, col. 625c : cf. aussi Jaffé-Ewald, n° 2372.
21. Cette traduction a fait école. Alors qu'il s'agit d'un renversement de situation dû à la bonne fortune de Germain, Hefele-Leclercq (*Histoire des Conciles*, III 2, p. 644) comprennent : « ce précurseur d'impiété qui t'a rendu le mal pour le bien » ; Caspar (*Papst Gregor II*, p. 35) paraît commettre le même contresens : « zum Umkehr von Bösen zum Guten bewegen ».
22. Basile, *de Spiritu Sancto*, c. 18 : *PG*, 32, col. 149c.
23. Sévérien de Gabala, *Quod veteris et novi test. sit unus legislator: PG*, 56, col. 407.
24. Eusèbe, *HE*, l.VII, 18.
25. Mansi, XI, col. 978.
26. Le plus ancien texte certainement byzantin qui le cite, très résumé et tacitement, est le traité de Germain, *de Synodis: PG*, 98, col. 80a.
27. Cf. V. Laurent, L'œuvre canonique du concile in Trullo, *REB*, 23, 1965, p. 28, et surtout p. 35.

moins sous la plume du pape. Toutefois cinquante ans plus tard, Hadrien, reprenant cette citation, la met dans la bouche de Tarasios et paraît montrer plus de réserve[28].

Outre ce florilège, la lettre utilise tacitement un certain nombre de sources qu'on semble n'avoir pas remarquées[29]. Elle est d'abord tributaire d'écrits polémiques dirigés contre les Juifs. La dernière amplification de la lettre (col. 153 bc) se développe sur le thème : plût au ciel que les Juifs eussent rendu un culte à leurs monuments sacrés, ils ne fussent pas tombés dans l'idolâtrie. Or cet argument se retrouve à peu près dans les mêmes termes dans des fragments de Léonce de Néapolis († vers 650). Leur tradition est complexe[30] : il en existe au moins trois recensions : a) Jean Damascène : florilège I-II ; b) Id., florilège III, c) Actes du VII[e] concile[31]. La lettre de Grégoire reflète la souche commune du florilège I-II et du concile, mais offre des éléments qui ne sont connus que dans cette dernière recension (ainsi, col. 153 b, εἴθε ἦν αὐτῷ ... Βαάλ).

On reconnaît, à la suite des extraits de Léonce, des expressions empruntées à une œuvre perdue d'Étienne de Bosra (col. 153 c) et recueillies dans le florilège III de Jean Damascène[32] et dans la lettre d'Hadrien à Constantin VI et Irène[33] : « licet manufacta, sancta tamen appellabantur sanctorum (...) omne namque opus quod in nomine Domini fit pretiosum et sanctum est ».

Une meilleure connaissance des écrits polémiques contre les Juifs montrerait certainement que Grégoire leur doit bien davantage. Sinon la bizarre leçon Olodam (153 a), peut-être accidentelle, l'allusion à « l'idole tétramorphe » de Manassé (151 d)[34], ou la déformation tendancieuse de *Ezéchiel* 23, 14 (qui fait élever des statues à la prostituée Oholiba, alors qu'en fait celle-ci avait vu des bas-reliefs) reflètent les à-peu-près outranciers d'un polémiste populaire.

Outre ces emprunts manifestes, on distingue tout au moins des réminiscences, sinon de véritables citations. Ainsi d'abord de l'envolée sur la croix (149 ab) : ἡγεῖσθαι προστάξας ἐν τῇ παρεμβολῇ τῆς Χριστοῦ βασιλείας τὸ ἔνδοξον ὄντως καὶ ἐπίσημον λάβαρον, τὸν ζωοποιὸν λέγω σταυρόν, τὸ μέγα κατὰ

28. Ceci pour nuancer l'affirmation de V. Laurent, *art. cité*, p. 35, qui semble attribuer à Hadrien I[er] la déclaration : « Je reçois aussi les six synodes... ».

29. Caspar *(loc. cit.)* note seulement que le pape n'a pu connaître les attaques des Juifs contre les images que par Germain.

30. N. H. Baynes, The Icons before Iconoclasm, *Byzantine Studies and other Essays*, London, 1955, p. 230, n. 10, avoue sa perplexité devant la concurrence des traditions. A. L. Williams, *Adversus Judaeos. A Bird's eye view of Christian Apologia until the Renaissance*, Cambridge, 1935, p. 166, a des doutes sur l'authenticité.

31. Jean Damascène : *PG*, 94, 1272a-1276b, 1313a ; Id., col. 1381d-1388d ; recension du VII[e] concile : *PG*, 93, col. 1597-1609 (Mansi, XIII, col. 44 et suiv.).

32. *PG*, 94, col. 1376ab.

33. Jaffé-Ewald, n° 2448 : Mansi, XII, col. 1069a.

34. Cf. Basile de Césarée, *de poenitentia : PG*, 31, col. 1480b ; Georges le Moine, de Boor, p. 235 ; Georges le Syncelle, Bonn, p. 403-404.

τοῦ θανάτου τῆς αὐτοῦ μεγαλειότητος τρόπαιον ἐν ᾧ τοῦ κόσμου τετραμερῶς τὰ πέρατα διεγράψατο, ἐγκαταστίξας προγράμμασι. La dernière proposition, de sens obscur, contient peut-être la clé de l'origine du texte. En tout cas, nul doute que l'ensemble rappelle des tournures d'Alexandre le Moine ou d'André de Crète : σταυρὸν ἐκέλευσε προάγεσθαι εἰς τὸν πόλεμον[35], χριστιανῶν βασιλείας ἐπισημότατον λάβορον, ... περάτων διαγραφή[36].

La première amplification de la partie doctrinale (152 ac), qui fonde l'iconographie évangélique sur l'historicité de la vie du Christ, semble, par endroits, s'inspirer de l'hymnographie et, par exemple, de la célèbre antienne de l'office de l'Hypapantè (en usage, il est vrai, tant en Occident qu'en Orient, mais d'origine grecque). La comparaison entre les expressions de Grégoire et du mélode Cosmas sur le même thème est éloquente : ὑπεδέχετο ὁ κατάρχων ζωῆς καὶ τοῦ θανάτου καὶ τῶν ὅλων κύριος δι' αὐτοῦκ ηρυττόμενος : ἐκήρυξε λαοῖς δεσπότην εἶναι ζωῆς καὶ τοῦ θανάτου καὶ σωτῆρα κόσμου[37]. Ailleurs on peut penser à l'acathiste : ἐν ἀγκάλαις ἐφέρετο ὁ βαστάζων τὰ σύμπαντα (152 a) : Χαῖρε ὅτι βαστάζεις τὸν βαστάζοντα πάντα[38].

Les accointances grecques de la lettre de Grégoire (sigle G) ne se bornent pas là. Elles se manifestent encore dans ses affinités frappantes avec le mémoire de Germain à Thomas (sigle T)[39], métropolite de Claudiopolis d'Honoriade. Caspar[40], après avoir analysé plusieurs des parallélismes littéraux entre les deux textes, a bien défini le problème qu'ils posent. Ou bien le débiteur est Germain, qui aurait remployé les arguments du pape à l'intention du métropolite. Ou bien le débiteur est Grégoire ; en ce cas, deux hypothèses se présentent à l'esprit : ou le pape a eu communication de T, ou il a trouvé, reprises dans la lettre à lui envoyée par Germain, des idées et des expressions déjà exploitées dans T, et — ce qui en principe ne fait pas objection — les a lui-même reprises dans sa réponse au patriarche. Caspar choisit la dernière explication et exclut l'hypothèse que les rencontres de vocabulaire et d'idées puissent s'expliquer par le recours à un florilège commun[41], pour la raison qu'à cette haute époque il n'existait pas encore d'anthologie de cette espèce sur les images. Avant d'en venir au fond, deux remarques. Tout d'abord, on ne peut pas nier a priori que Grégoire ait disposé de la lettre à Thomas : celle-ci, à part son introduction, est un mémoire absolument impersonnel. Ensuite, si l'explication par un florilège ne porte pas, c'est uniquement parce qu'un recueil de cette nature ne rendrait pas compte du parallélisme des développements entre G et T. Caspar a surtout fait état de la concordance littérale de certains passages (T 168 ab : G 153 ab ; T 185 d : G 149 c ; T 177 bc : G 153 a) et de la néces-

35. *De inventione crucis: PG*, 87, col. 4021b.
36. *In crucem: PG*, 97, col. 1021c, 1025b.
37. *PG*, 98, col. 152b.
38. *Acathiste*, ed. Pitra, p. 251.
39. Grumel, *Regestes*, nº 330 : *PG*, 98, col. 164-188.
40. Caspar, *Papst Gregor II*, p. 32-37.
41. Id., *ibid.*, p. 33, n. 14.

saire provenance grecque d'autres (G 149 b). Il reste possible d'étendre son analyse en distinguant les parallélismes de composition d'une part, et d'expression de l'autre.

La partie à première vue la plus personnelle de G : les trois amplifications (152 a-153 c) qui font suite au florilège, se conforme à un canevas que l'on retrouve en T. Dans la première amplification (G 152 ac, T 173 bc), G se contente d'étoffer d'exemples, sur un registre oratoire, deux idées de T : il est légitime de représenter les traits humains du Christ, s'agissant d'une humanité réelle ; au grand mystère révélé par l'incarnation conviennent deux modes d'expression concurrents : l'écriture qui raconte, l'image qui montre. T est plus théologique — il mentionne une hérésie précise, le docétisme (173 b) — et plus abstrait ; G est moins théorique et plus prolixe : au lieu d'énoncer un principe nu, il multiplie les cas de son application. La deuxième et la troisième amplification de G (152 c-153 c) correspondent, dans les grandes lignes, à un développement continu de T (177 b-181 a).

G	T
(1) II *Cor.*, 6, 16	(1) objet de l'adoration chrétienne
(2) *Sap.* (13 ou 14)	(2) II *Cor.*, 6, 16
(3) *Rom.* 1, 25	(3) *Sap.*, 14, 12-14
(4) objet de l'adoration chrétienne	(4) *Rom.*, 1, 25
(5) mobilier sacré	(5) mobilier sacré
(6) *Hebr.*, 9, 5	(6) *Hebr.*, 9, 5.

G et T sont incontestablement les variantes d'un même canevas différemment étoffé : en G par des accumulations d'exemples bibliques très courts, en T par des textes scripturaires plus suivis et liés par un discours théologique. Les trois quarts des passages presque littéralement parallèles de G et T sont groupés dans cette section de la lettre. Il n'y a donc pas de doute possible sur la réalité de rapports entre nos deux documents, savoir G et le tiers texte censé semblable à T. L'analyse des parallélismes littéraux devrait dégager le mécanisme de la variation d'un texte à l'autre.

Il n'y a pas lieu de s'attarder aux passages relatifs à la statue de Panéas, analysés par Caspar[42]. Il est certain que G écourte et remanie un texte analogue (ou identique) à T dont il conserve plusieurs lignes étrangères à Eusèbe. Ces concordances suggèrent que G grec a opéré sur T directement. Comment ? Au moyen d'un démarquage rudimentaire fondé surtout sur l'inversion. Quelques exemples : T οὐχ ἁπλῶς τὰ ἀποτελούμενα σκοπεῖται, ἀλλὰ ὁ σκοπὸς τοῦ πράττοντος δοκιμάζεται : G εἰ καὶ ὁ σκοπὸς τοῦ πράγματος κατά τί δοκιμάζεται καὶ οὐδαμῶς σκοπεῖται τὰ ἀποτελούμενα. — T εἰς ἀνάμνησιν τοῦ περὶ αὐτὴν θαύματος σπουδασθέντος : G εὐσεβῶς κινηθείσης εἰς ἀνάμνησιν τοῦ περὶ αὐτὴν θαύματος γενομένου. — T τοῦ Σωτῆρος συγκαταβάσει : G συγκατ. τοῦ Σωτ.

Les autres passages parallèles cités ci-dessous renouvellent avec une telle constance le phénomène qu'il est impossible de l'attribuer au hasard.

42. Ci-dessus, n. 24 ; Caspar, *op. cit.*, p. 34.

Des substitutions, en elles-mêmes peu probantes, s'expliquent peut-être, rapprochées des précédentes, par un processus analogue. Ainsi ἐθν. ἀκολουθίαν G pour ἐθνικὴν συνήθειαν T (T connaît en effet l'équivalence des deux substantifs 168 c).

On comparera encore : T πρόδηλος γὰρ τῆς τῶν εἰδώλων λατρείας ὁ τρόπος : G ὁ μὲν τρόπος τῆς τῶν εἰδώλων λατρείας πρόδηλος (177 c, 153 a). — T τὰ κατασκιάζοντα τὸ ἱλαστήριον ἐπὶ τῆς κιβωτοῦ χερουβὶμ δόξης ὡς ὁ ἀπόστολος ὀνομάζει, οἷς καὶ τὴν θείαν ἐποχεῖσθαι δόξαν οὐ μόνον ἐκ τῆς γραφῆς διδασκόμεθα : G τὰ χερουβὶμ τὰ γλυπτὰ ὧν μνήμην ποιούμενος ὁ ἀπόστολός φησι · χερουβὶμ δόξης κατασκιάζοντα τὸ ἱλαστήριον οἷς καὶ τὴν θείαν ἐποχεῖσθαι δόξαν παρὰ τῆς γραφῆς διδασκόμεθα (181 a, 153 c). — T οὐδεμία τοίνυν συγκατάθεσις ναῷ Θεοῦ ἤγουν τῇ αὐτοῦ ἐκκλησίᾳ μετὰ εἰδώλων : G καὶ οὐδεμία συγκατάθεσις τῇ ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ μετὰ εἰδώλων, μὴ γένοιτο (177 d, 152 c), G conservant la glose de T aux dépens du texte paulinien (II *Cor.*, 6, 16).

Dans deux cas (image de Panéas, G 153 a : T 177 b), G (dans la mesure où la vulgate mérite confiance) fait preuve d'une gaucherie qui étonne de la part du « traducteur » supposé, qui montre partout ailleurs sa maîtrise de la langue grecque. L'aisance marquée dans le reste du texte exclut qu'il ait été embarrassé par le latin original. On ne peut envisager qu'une adaptation un peu précipitée du modèle (T ou son sosie).

Les parallélismes analysés jusqu'ici sont patents. Il y en a d'autres : par exemple l'argument conciliaire en faveur des images, de conception opposée en G et T (d'un côté canon positif du Quinisexte, de l'autre silence approbateur des conciles), occupe par ailleurs la même place relative dans le développement de G et T, c'est-à-dire au voisinage de la preuve par les conséquences de l'Incarnation (149 d-152 a, 176 a). Ou encore, les emprunts de G à la polémique avec les Juifs suppléent une lacune avouée de T, où Germain s'excuse de n'avoir pas sous la main les ouvrages en question (T 168 b). Un autre parallélisme, plus subtil, a échappé à nos devanciers. Il concerne *le thème de la croix*. Grégoire amorce son apologie des images par une envolée sur la croix (citée plus haut) sans lien avec le contexte. Si vraiment « le précurseur de l'impiété » avait confondu dans sa réprobation la croix et les icônes du Christ, le pape n'aurait pas pu ne pas relever ce faux pas. L'occasion eût été trop facile de discréditer le téméraire qui s'attaquait au plus incontesté des symboles chrétiens.

L'explication se trouve donc ailleurs et, précisément, dans la lettre à Thomas. Germain, qui n'y aborde nulle part (non plus que dans ses autres lettres) le culte de la croix, montre en revanche dans celle-ci l'emblème distinctif de la foi chrétienne. Ce sont « les ennemis de la croix » — Juifs et Musulmans, sans doute — qui triompheront si l'Église convient publiquement de l'idolâtrie passée qu'on lui prête : elle y perdra tout crédit (184 d). Mais c'est aussi l'orgueil de leur foi, la croix salvatrice (185 a), que des empereurs très orthodoxes[43] ont proclamé en plaçant aux portes de leur

43. On voit parfois dans ces empereurs Léon III et Constantin V son fils. Il peut

palais l'effigie des apôtres et des prophètes avec des paroles où ils confessent le Christ. Bref, la croix est ici le signe de ralliement des fils de l'Église et la fierté des basileis, comme elle est pour Grégoire l'étendard de l'empire chrétien et le signe de la rédemption universelle. Le développement de T conserve quelque chose d'implicite, celui de G est tout à fait artificiel. Si dépendance il y a, elle ne peut être que de G à T. Pour conclure : G, lorsqu'il ne calque pas T, lui emprunte ses schémas ou compense ses omissions.

Ces analogies accumulées de G T n'épuisent pas la liste des affinités entre G et l'*œuvre de Germain en général.* Affinités de vocabulaire d'abord, pour lesquelles nous avons limité nos sondages à l'introduction historique et à la conclusion, c'est-à-dire à la partie qui n'offre pas de parallélisme de fond avec la lettre à Thomas : οἶδεν (G 148 a)[44] : Pr. I 376 b, c ; σεμνὸν ... καλλώπισμα (G 148a) : Pr. II 308c ; οἱ πλούσιοι ... λιτανεύουσι (G 149b) : ὑπὸ τῶν πλουσίων ... λιτανευομένην (Pr. II 312a) ; παρέσχε τὰς ἀμοιβάς (G 149b) : ὁ ... ἀμοιβὰς παρέχειν (D I 340a) ; ἀνάμεστος (G 149b) : D II 349b, Syn. 80c ; ἀναδείκνυσθαι (153d) : Pr. II, 316a, D I 344 c etc. ; διασωζόμενος (G 153d, 156a) : Z 373b, 377b, 377d, 381b etc. ; νίκῃ στεφανῶσαι (G 156a) : νικητικοῖς ἐπάθλοις καταστέφουσα (Pr. II 309a) ; τοὺς ὑπὸ χεῖρα (G 156a) : id. (Pr. II 313b, 373c), etc.

Il n'est pas enfin jusqu'au thème de la Vierge particulièrement souligné dans la lettre (149b, 153d-156a) qui ne nous ramène à un auteur célèbre surtout par ses homélies mariales.

En définitive, *par l'inspiration comme par la forme, la lettre de Grégoire pourrait aussi bien être signée Germain.* Supposer que le patriarche lui-même a traduit la lettre reçue de Rome n'expliquerait rien, car les idées, et leur agencement, les formules, tout conduit à Germain. Reste la suscription de la lettre, mais quelle en est l'autorité ? Et nous constatons que les autres lettres avec lesquelles elle semble s'être transmise étaient toutes de Germain. Pour notre part, nous ne voyons pas comment la lettre pourrait être d'un autre auteur que Germain. Il faut alors trouver un autre destinataire à la lettre. Un évêque sûrement, vu la titulature. On songe forcément au pape en raison de l'admiration et la révérence que lui montre l'auteur. Malheureusement celui-ci, en noyant dans l'emphase et les sous-entendus les circonstances qui furent à l'origine de la lettre, a emporté ce secret avec lui.

L'occasion de la lettre. — Le destinataire de la lettre vient de remporter un succès sur un personnage dont on évite de nous dire le nom. Cet individu (148c) est le « précurseur de l'impiété » (148b), « l'apostat » soutenu par un clan d'impies (149a), d'« ennemis de la foi » (155c) et d'insulteurs

aussi bien s'agir d'empereurs passés. Le passage ne date donc pas infailliblement T (i.e. avant l'enlèvement de l'image de la Chalcé, dont au surplus il ne s'agit sans doute pas ici).

44. Abréviations : D = *in Dormit.* ; Pr : *in Praesentationem* ; Z : *in Zonam* ; Syn. : *de Synodis*. Renvois à *PG*, 98. L'homélie récemment éditée par V. Grumel (*REB*, 16, 1958, p. 191 sq.) fournit également un bon nombre de points communs avec G, entre autres une application analogue de *Exode* 15,9 (Grumel, p. 196, § 17).

palais l'effigie des apôtres et des prophètes avec des paroles où ils confessent le Christ. Bref, la croix est ici le signe de ralliement des fils de l'Église et la fierté des basileis, comme elle est pour Grégoire l'étendard de l'empire chrétien et le signe de la rédemption universelle. Le développement de T conserve quelque chose d'implicite, celui de G est tout à fait artificiel. Si dépendance il y a, elle ne peut être que de G à T. Pour conclure : G, lorsqu'il ne calque pas T, lui emprunte ses schémas ou compense ses omissions.

Ces analogies accumulées de G T n'épuisent pas la liste des affinités entre G et l'*œuvre de Germain en général.* Affinités de vocabulaire d'abord, pour lesquelles nous avons limité nos sondages à l'introduction historique et à la conclusion, c'est-à-dire à la partie qui n'offre pas de parallélisme de fond avec la lettre à Thomas : οἶδεν (G 148 a)[44] : Pr. I 376 b, c ; σεμνὸν ... καλλώπισμα (G 148a) : Pr. II 308c ; οἱ πλούσιοι ... λιτανεύουσι (G 149b) : ὑπὸ τῶν πλουσίων ... λιτανευομένην (Pr. II 312a) ; παρέσχε τὰς ἀμοιβάς (G 149b) : ὁ ... ἀμοιβὰς παρέχειν (D I 340a) ; ἀνάμεστος (G 149b) : D II 349b, Syn. 80c ; ἀναδείκνυσθαι (153d) : Pr. II, 316a, D I 344 c etc. ; διασωζόμενος (G 153d, 156a) : Z 373b, 377b, 377d, 381b etc. ; νίκῃ στεφανῶσαι (G 156a) : νικητικοῖς ἐπάθλοις καταστέφουσα (Pr. II 309a) ; τοὺς ὑπὸ χεῖρα (G 156a) : id. (Pr. II 313b, 373c), etc.

Il n'est pas enfin jusqu'au thème de la Vierge particulièrement souligné dans la lettre (149b, 153d-156a) qui ne nous ramène à un auteur célèbre surtout par ses homélies mariales.

En définitive, *par l'inspiration comme par la forme, la lettre de Grégoire pourrait aussi bien être signée Germain.* Supposer que le patriarche lui-même a traduit la lettre reçue de Rome n'expliquerait rien, car les idées, et leur agencement, les formules, tout conduit à Germain. Reste la suscription de la lettre, mais quelle en est l'autorité ? Et nous constatons que les autres lettres avec lesquelles elle semble s'être transmise étaient toutes de Germain. Pour notre part, nous ne voyons pas comment la lettre pourrait être d'un autre auteur que Germain. Il faut alors trouver un autre destinataire à la lettre. Un évêque sûrement, vu la titulature. On songe forcément au pape en raison de l'admiration et la révérence que lui montre l'auteur. Malheureusement celui-ci, en noyant dans l'emphase et les sous-entendus les circonstances qui furent à l'origine de la lettre, a emporté ce secret avec lui.

L'occasion de la lettre. — Le destinataire de la lettre vient de remporter un succès sur un personnage dont on évite de nous dire le nom. Cet individu (148c) est le « précurseur de l'impiété » (148b), « l'apostat » soutenu par un clan d'impies (149a), d'« ennemis de la foi » (155c) et d'insulteurs

aussi bien s'agir d'empereurs passés. Le passage ne date donc pas infailliblement T (i.e. avant l'enlèvement de l'image de la Chalcé, dont au surplus il ne s'agit sans doute pas ici).

44. Abréviations : D = *in Dormit.;* Pr : *in Praesentationem;* Z : *in Zonam;* Syn. : *de Synodis.* Renvois à *PG*, 98. L'homélie récemment éditée par V. Grumel (*REB*, 16, 1958, p. 191 sq.) fournit également un bon nombre de points communs avec G, entre autres une application analogue de *Exode* 15,9 (Grumel, p. 196, § 17).

endurcis de la Mère de Dieu (153d). L'homme était puissant et pouvait compter sur un triomphe assuré (148c-149a). Son échec a été le signal d'un renversement absolu de la situation (148b). Il est aussi comparé tout à tour au pharaon et à Lucifer[45].

L'objet du conflit se déduit uniquement du petit plaidoyer sur les images qui interrompt le cours normal de la lettre, comme l'auteur en convient lui-même (153d). L'apostat doit être un iconoclaste. En quoi a pu consister, et jusqu'où est allée sa défaite ? Une démonstration populaire avec la croix et l'image de la Vierge l'a-t-elle fait reculer ? On ne saurait dire s'il faut prendre à la lettre le passage qui nous montre le destinataire ordonnant de faire porter le glorieux labarum, la croix, en tête de ses « formations » (149ab). L'adversaire « a péri ». Moralement, intimidé par une excommunication, ou physiquement ?

Les tenants de l'attribution traditionnelle de la lettre à Grégoire n'ont rien négligé pour identifier l'apostat, dater l'événement et la lettre elle-même du patriarche au pape. Pour les uns[46], l'apostat est Léon III. La puissance qu'on lui prête, sinon les fausses précautions prises pour ne pas le nommer, s'accorderait assez bien avec une telle identification. Mais les sources ne nous montrent nulle part Léon en si fâcheuse posture. Pour d'autres, il pourrait s'agir d'un haut personnage, Bésèr par exemple[47], qui passait pour un renégat, ou même Apsimar[48], que la lettre I de Grégoire à Léon III présente comme le rival de Germain. Ces deux dernières identifications reposent sur des bases fragiles. La lettre de Grégoire à Léon III est une bien fâcheuse caution, comme on le verra plus bas. Quant à Bésèr, « apostat » ne signifie pas nécessairement « renégat », au sens de chrétien converti à l'Islam. Il s'applique à tout rebelle à l'orthodoxie régnante. Enfin pourquoi déranger le pape, dans cette hypothèse, pour des figures malgré tout très secondaires ? Si nous sommes à Constantinople, l'accalmie tant célébrée par Germain pourrait se placer sans plus de précisions entre 726-730, après l'émeute de la Chalcè et à un moment où Léon III essayait de réduire Germain par la douceur. Ostrogorskij[49] resserre davantage la marge en proposant 729-730, et ce sur la foi de Théophane. Mais celui-ci mérite-t-il une telle confiance quand il s'agit de dater les dispositions morales d'un personnage ? Caspar[50], au contraire, place la lettre de Germain à Grégoire en 724-725. Il fonde sa thèse sur une double considération : 1) la lettre à Thomas est de 724-725, 2) la lettre perdue de Germain au pape est si proche de la lettre à Thomas qu'elle a dû être écrite vers le même temps. A cela on peut objecter que nous ne connaissons pas la date de la lettre à

45. Lucifer, « celui qui est tombé de haut », et non « celui qui est venu de haut » (sic Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, III 2, Paris, 1910, p. 644).
46. Ostrogorskij, *Les débuts*, p. 243.
47. Grumel, *Regestes*, n° 327.
48. Caspar, *Papst Gregor II*, p. 36.
49. Ostrogorskij, *Les Débuts*, p. 243, n. 4.
50. Caspar, *op. cit.*, p. 35 sq.

Thomas. Elle n'offre qu'une seule référence chronologique : il n'y a encore ni édit, ni décision synodale. L'image de la Chalcè (enlevée en 725-6) est-elle encore en place ? La lettre ne parle pas de cette image. Un seul point est sûr : la lettre de Germain au pape, à supposer qu'elle contînt la citation du canon 82 du Quinisexte, est nécessairement postérieure à la lettre à Thomas[51], qui ne trouve à invoquer pour les images que le consentement tacite des conciles.

On ne veut pas douter que les lecteurs du temps aient puisé dans la lettre « de Grégoire à Germain » une information positive. En revanche, nous nous heurtons aujourd'hui sans beaucoup d'espoir à l'écran d'allusions où se complaît l'auteur. Si l'on additionne l'incertitude des historiens sur l'identité du personnage principal mis en cause, et sur la date du conflit, la nature de l'affrontement entre les adversaires, le problème littéraire que pose la lettre, on doit constater que l'intérêt historique de celle-ci en sort considérablement amenuisé. Il est vrai que nous sommes édifiés sur les sources de la théologie iconodoule naissante. C'est l'apport le moins contestable du document.

II. — Les lettres de Grégoire II a Léon III

Il est superflu de s'étendre sur l'histoire du texte imprimé, elle est suffisamment connue[52]. En 1590, Fronton du Duc découvre les lettres dans un manuscrit de Reims (voir ci-dessous), il en tire une copie qu'il communique à Baronius, accompagnée d'une traduction latine et de quelques notes. Le cardinal édite le tout dans ses *Annales*, sous l'année 726. De là le texte passe dans les collections conciliaires, de Bini à Mansi[53], en préface aux Actes du VIIe concile (787). En 1933, E. Caspar[54] propose une nouvelle édition d'après un témoin beaucoup plus ancien, notre *V*, suppléé dans ses lacunes par un manuscrit de la fin du xve siècle.

La tradition elle-même a été moins étudiée. Le premier, et dernier travail solide qui lui ait été consacré est dû à L. Guérard[55] qui, en 1890, a recensé et caractérisé six copies. Les auteurs plus récents, sans excepter Caspar, dépendent de lui. En fait, les exemplaires sont beaucoup plus nombreux, et il serait vain d'en promettre une énumération exhaustive. Les

51. V. Grumel, *Regestes*, no 327, plaçait la lettre au pape (723-725) avant même la lettre à Thomas (vers 725).

52. Se reporter à L. Guérard, Les lettres de Grégoire II à Léon l'Isaurien (cité dorénavant : *Les lettres*), *Mél. d'arch. et d'hist.*, 10, 1890, p. 44 et suiv.

53. Mansi, XII, col. 959-974 (Ia : Jaffé-Ewald, no 2180), 975-982 (IIa : Jaffé-Ewald, no 2182). Les lettres seront désormais mentionnées en abrégé : Ia, IIa.

54. E. Caspar, *Papst Gregor II*, p. 72-89.

55. L. Guérard, *art. cité*, p. 45-49.

deux lettres sont en effet entrées assez tôt dans le répertoire des lectures proposées pour le dimanche de la fête des images, ou de l'Orthodoxie[56], tout au moins dans les provinces orientales de l'empire, qu'on les lût à l'église même au cours de l'office, ou pendant le repas des moines. C'est au jour indiqué qu'on a le plus de chances de les rencontrer dans les recueils liturgiques, ménologes, homiliaires, etc., englobant le temps du carême (dont le premier dimanche est celui des images). Leur destination est le plus souvent signalée par la rubrique « au dimanche de l'Orthodoxie », parfois seulement par la date des fêtes entre lesquelles les lettres sont intercalées. Le célèbre typikon du monastère de l'Evergétis[57], à Constantinople, recommande, dès le milieu du XIe s., la lecture de « la lettre de Grégoire le Dialogos à Léon l'hérétique », de pair avec quatre autres textes. Un seul manuscrit *(M)*, d'ailleurs le plus ancien, insère les lettres dans une panoplie sur les images, mais au voisinage de deux morceaux dont la lecture le jour de l'Orthodoxie est très tôt attestée[58]. Beaucoup plus tard, à partir de la fin du XIVe siècle, les lettres se rencontrent aussi dans des recueils disparates, inspirés dans certains cas par les controverses contemporaines.

Les témoins du texte. — Les témoins anciens (X^{e}-XIIe s.) retenus pour l'édition se répartissent en deux groupes, déterminés avant tout par le degré de correction grammaticale, le premier étant nettement plus grossier. Les variantes de fond sont quasi inexistantes. Le premier groupe diverge lui-même en deux lignes (PM, KVS) sans y perdre d'ailleurs son unité.

Premier groupe : *P: Paris. gr.* 755, XIe s. (Ch. Astruc ; XIIe s. : A. Ehrhard)[59], parch., 2 col., f. 403^{r}-412^{v}, 412^{v}-415^{v}, f. arraché entre 414 et 415. Épave d'un recueil dans lequel le texte suivait une homélie pour le dimanche de l'Apokréô, seul indice de l'affectation au jour de l'Orthodoxie. Le codex a appartenu au même monastère de la Sainte-Trinité de Halki que O, avec lequel il partage deux variantes typiques. — Apographon direct de *P: Vindob. th. gr.* 273 (Nessel)[60], transcrit au tournant du XVIe-XVIIe s. dans la région de Constantinople, papier, pleine page, f. 1-12^{v}, 12^{v}-15^{v} (même lacune que *P*). — L'identité des lemmes suggère de rapprocher de *P* les trois copies suivantes (non examinées) : *Mitylen.* mon. τοῦ Λειμῶνος cod. 6, XIe-XIIe s., parch., 2 col. f. 69-74^{v} (I^{a} seulement)[61] ; *Taurin.* 135, XIVe s., parch., 2 col.,

56. Usage déjà relevé par L. Guérard, p. 48-49. Répertoire le plus complet de ces légendes : *BHG*^{3}, III, p. 183-190. Nous n'avons relevé les lettres dans aucun des recueils de type byzantino-italien décrits par A. Ehrhard dans son *Überlieferung;* elles ne sont d'ailleurs pas indiquées dans le typikon de Casole.

57. A. Dmitrievskij, *Opisanie liturg. rukopisej*, I, Kiev, 1901, p. 521, ou A. Ehrhard, *Überlieferung*, I, p. 40.

58. C'est-à-dire *BHG*^{3}, n°s 783 et 1378f, déjà rencontrés au Xe s., dans *Hierosol. patr.* 1 *;* cf. A. Ehrhard, *Überlieferung*, I, p. 358.

59. A. Ehrhard, *Überlieferung*, II, p. 225-227.

60. Mentionné déjà par L. Guérard, *op. cit.*, p. 48.

61. Description de A. Papadopoulos-Kérameus, Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη, I, Constantinople, 1884, p. 22.

f. 17-19 (Ia, très mutilée)[62] ; *Sinait. gr.* 1889[63], de l'an 1572, f. 266r-272r, 272v-274r.

M : Mosqu. Mus. hist. 265 (197 Vladimir), IXe s. selon Melioranskij, Xe-XIe s. au jugement plus sûr de Ch. Astruc, parch., pleine page, f. 199v-208v, 209r-212v, dans un florilège sur les images qui rappelle celui du *Paris. gr.* 1115[64]. De même souche que *P*, par son titre et les leçons discriminantes, notre témoin s'en écarte par des formes caractéristiques telles que ἰσδραηλίτης, εἰκόναι, γυναῖκαι, et surtout par un effort intelligent d'émendation historique et théologique, en dépit de ses tours barbares. *M* a influencé une copie plus récente (ci-dessous), ayant appartenu comme lui au monastère athonite du Pantokratôr.

V: Vaticanus Palat. 308, XIIe s., parch., 2 col., f. 242v-250v (f. 246, demi-colonne tranchée)[65], 250v-252v (un f. disparu entre 250 et 251). Dans un ménologe, entre une lecture pour le samedi avant l'Orthodoxie et une autre lecture pour le même dimanche.

K : Athon. Kutlumus 19 (3088 Lambros)[66], XIIe s., parch., 2 col., p. 683-700, 701-707 ; l'arrachement d'un f. entre p. 700 et p. 701 a emporté la fin de Ia et le début de IIa. En appendice à un panègyrikon dont le type ne remonte pas au delà du Xe siècle. Le titre primitif de Ia était identique à celui de *P*, le scribe l'a ensuite repassé avec des abréviations, de sorte qu'il coïncide avec *SL*. *K* présente un certain nombre de corrections sur grattage (K^2) inspirées du deuxième groupe, mais ses leçons de premier jet concordent presque toujours avec celles de *V*.

S : Scorial. Υ-II-3 (255 Miller)[67], XIIe-XIIIe s. (Ch. Astruc), parch., 2 col., f. 199v-207r, 207r-210v, entre une homélie pour le 2 février et une autre pour le 25 mars. Malgré des affinités marquées avec *K*, *S* s'en écarte assez souvent.

Les deux copies suivantes, plus tardives, dérivent de la même souche que les précédentes mais s'en émancipent davantage, surtout *L*.

L: Athon. Lavra H 179 (834 Lambros)[68], XIVe s., pap., pleine page, f. 161-170, 170-173. Avant l'Absolution de Théophile.

N: Athon. Lavra K 3 (1290 Lambros), XVe s., pap., pl. page, f. 318-339v (Ia), 339v en partie effacé, la fin manque. A la suite du miracle de Bérytos.

62. Cf. liste de L. GUÉRARD, p. 47.
63. V. N. BENEŠEVIČ, *Catalogus cod. man. gr. (...) Sanctae Catharinae*, III, Petrograd, 1917, p. 258-259.
64. Analysé par Th. SCHERMANN, *Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V.-VIII. Jahrhundert* (*TU*, 28), 1904, p. 6-10.
65. Mentionné par L. GUÉRARD, qui le date du Xe-XIe siècle. A. EHRHARD, *Überlieferung* II, 553, n. 1, penche pour le XIIe s.
66. A. EHRHARD, *op. cit.*, II, p. 35.
67. ID., *ibid.*, III, p. 874.
68. ID., *ibid.*, III, p. 214-215.

G : Athon. Lavra K 64 (1351 Lambros), ann. 1634, f. 85-91 (II a), dans une collection disparate. Assez proche de *L.*

E : Athon. Esphigménou 17, XIIIe s. (?), pap. 2 col. f. 6v sq. (nous n'avons pu collationner que 6v-8v, soit le premier quart de I a)[69]. A la suite d'une lecture pour le samedi avant l'Orthodoxie. — La communauté de titre (τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου πάπα Ῥώμης ἐπιστολὴ πρὸς Λέοντα βασιλέα τὸν Ἴσαυρον καὶ αἱρετικὸν περὶ τῶν ἁγίων καὶ σεπτῶν εἰκόνων invite à rapprocher de *E* (I a) : *Palm.* 180, XIVe s., entre une lecture pour le samedi avant l'Orthodoxie et une autre pour le 3e dimanche du carême[70] ; *Athen.* BN. 332, XVIe s., pap., p. 1-25, 25 sq., recueil disparate[71], copie très barbare.

Second groupe. — La seconde branche est nettement définie par quatre copies de même suscription, allant par deux : *OQ*, *RT*.

O : Bodl. Thomas Roe 28, XIIe s., parch., 2 col., f. 130v-139, 139-145, en tête de sept lectures proposées pour l'Orthodoxie[72].

Q : Paris. gr. 767, XIIIe s., parch., 2 col., f. 130-136, 136-138 ; 5e des six lectures proposées pour l'Orthodoxie (une 7e en appendice au recueil)[73].

R : Paris. gr. 773, XVe s., pap. , 2 col., f. 213-220, 220-233, 3e des six lectures de l'Orthodoxie. D'après Ehrhard, copie directe ou indirecte du cod. membr. I. 30, XIIIe s., du couvent du Prodromos de Serrès[74].

T : Marcianus II 168 (Nanianus 309), copié en 1481, pap., 2 col., f. 194-200v, 200v-208 ; 3e de quatre lectures pour l'Orthodoxie, même ordre que *R*[75]. Nous n'avons pu collationner que I a.

Au second groupe semblent se rattacher, à en juger par les suscriptions : *Constantinop.* Μεγ. τοῦ Γεν. Σχολή 1 (62), ann. 1373, papier, f. 326-329v (I a) parmi quatre lectures de l'Orthodoxie[76] ; *Athen.* B. N. 457, XVIe s., papier, dans un contexte analogue[77], et peut-être le *Taurin.* 154, XVIe s., pap., p. 94 et suiv.[78].

Le *Mosquensis* Mus. hist. 368 (240 Vladimir), fin XIVe s., pap., pleine page, f. 362-365v, contient une recension de I a tributaire à la fois de M et du groupe *OQ* ; II a, f. 366-368, constitue un cas à part. Ce codex est un recueil de mélanges.

69. ID., *ibid.*, II, p. 32-33, qui ne mentionne pas la lettre, est perplexe quant à la date du codex. La suscription hybride de la lettre nous semble improbable avant le XIIIe siècle *au plus tôt.*

70. A. EHRHARD, *op. cit.*, III, p. 758, ne mentionne pas la lettre de Grégoire.

71. Renseignements dus à J. Darrouzès.

72. A. EHRHARD, *op. cit.*, II, p. 263-267. Sur la provenance, voir ci-dessus, à propos de P.

73. ID., *ibid.*

74. Sur *R*, *ibid.*, III, p. 323-324 ; sur le codex de Serrès, II, p. 322-323.

75. *Ibid.*, III, p. 251-252. Le recueil a appartenu à un monastère de Sélymbria.

76. D. M. SARROS, *Hellènikos Phil. Syllogos*, 33, 1914, p. 55.

77. A. EHRHARD, *op. cit.*, III, p. 309-310.

78. Mentionné par L. GUÉRARD, p. 47.

Nous ne connaissons que par les catalogues le *Messan. gr.* Bibl. univ. 12 (miscellanées)[79], xve s., pap., f. 1-21, qui contient au moins une lettre, et le cod. 740 de Sirlet qui a les deux lettres parmi des textes disparates[80].

Tradition tardive et adaptations. — Le dernier état de la tradition est représenté par deux copies occidentales du xvie s. *Paris. Suppl. gr.* 143, copié en 1539-1560 par Constantin Palaeocappa[81], pap., pleine page, f. 149-163, 163-168^{v}, dans un recueil destiné à la controverse avec les Protestants. Palaeocappa, qui a utilisé une copie du second groupe[82], introduit de très nombreuses corrections de détail, inspirées par le souci de la clarté ou de la régularité grammaticale. Le seul intérêt de cette copie est d'avoir fourni la matière de l'editio princeps. Du *Paris. Suppl. gr.* 143 sont issus le *Bodl.* Miscell. 134, xvie s., pap., f. 292-299^{v} (I^{a}) ; le *Bodl.* Miscell. 179, xviie s., p. 463 sq. (I^{a}). Notons ici que Palaeocappa a inséré un extrait de la I^{a} dans un opuscule sur les images (un chapitre d'Euthyme Zigabènos) du Parisinus cité, au f. 147 rv. En 1574, A. Darmarios transcrit à son tour le même texte (*Scorial.* Ω-IV-16, papier, pleine page, f. 167-187, 187-195) en portant dans les marges ou les interlignes les corrections de Palaeocappa. La composition du recueil est d'ailleurs influencée par celle du *Paris. Suppl. gr.* 143.

Il faut distinguer de ces révisions certaines adaptations proprement dites, visant à rendre le texte non seulement plus élégant mais encore plus vraisemblable. Nous en avons rencontré deux : pour la I^{a}, le *Paris. gr.* 1185 A, papier, pleine page, f. 200^{v}-206 ou p. 395-406, où la lettre a été insérée dans un historique de l'iconoclasme[83], et pour la II^{a}, le *Mosquensis* Mus. Hist. 368 (240 Vladimir) cité, f. 366-368.

Les vicissitudes du texte. — Les deux familles — *KVPM* et *OQ* — dans lesquelles on a regroupé les témoins remontent à un seul exemplaire très fruste en tous points : langue, composition et pensée, dont elles respectent religieusement le caractère. On a dit que la seconde famille se distingue avant tout de la première par une forme relativement plus correcte, le fond restant le même. Elle ne reflète pas pour autant un stade plus ancien

79. G. Fraccaroli, *Studi ital. di filol. class.*, 5, 1897, p. 332.

80. E. Miller. *Catalogue des mss grecs de la Bibl. de l'Escurial*, Paris, 1848, p. 380.

81. Copie mentionnée par L. Guérard, p. 45-46 ; sur l'occasion de cette copie, établie pour le cardinal Charles de Lorraine, et sur ses vicissitudes, éléments épars apud Ch. Astruc, Les manuscrits grecs de Richelieu, *Scriptorium*, 6, 1952, surtout p. 14-15.

82. Copie provenant, au dire de Palaeocappa (p. 1), d'Aptéra en Crète. Le renseignement ne vaut pas plus que toute autre assurance de ce copiste, renommé pour ses supercheries.

83. Sur ces deux manuscrits, J. Gouillard, Les lettres de Grégoire II à Léon III devant la critique du xive s., *ZRVI*, VIII 1, 1963, p. 103-110. Voici le signalement de ces copies. *Paris. gr.* 1185 A, inc. : ἀπροσδόκητος καὶ σκυθρωπὴ ἡμᾶς ἀγγελία (...) ; des. : πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἐξ ἧς ἐξέπεσας. — *Mosqu. mus. hist.* 240, inc. : ἧκεν ἡμῖν τὸ γράμμα (...) ; des. : τιμὴ καὶ προσκύνησις νῦν καὶ εἰς (...) ἀμήν.

de la tradition, au contraire. Νεζεύξιος (l. 251) est une forme tardive[84] ; on note des omissions (l. 32, 297) ; une substitution malheureuse de τὰ σὰ à σὰ τὰ (l. 15). Autrement dit, *OQ* sont le fruit d'une révision. Celle-ci, faite à l'occasion de la refonte d'un panègyrikon, se place sans doute au XIIe siècle, vraisemblablement dans la région de Constantinople. Trois des cinq témoins les plus connus proviennent respectivement de Halki *(O)*, Serrès, Sèlymbria *(T)*, et l'on sait que *O* a quelques affinités avec *P*, qui a appartenu au même monastère de Halki.

Pour ce qui est des rapports au sein de chaque groupe, on constate une divergence assez superficielle entre *KVS* et *PM*. *KV* se confondent presque, exception faite du lemme et de la variante πρόσπονδον : -σποδον (l. 8). *S*, plus proche de *K* (πρόσπονδον, répétition l. 61), présente d'assez nombreuses leçons qui le tirent du côté de *L*. Ce dernier témoin, malgré ses attaches avec *KV*, innove fréquemment dans la forme et parfois le fond. *P*, très proche de *KV*, a quelques variantes qui l'associent à *M* (l. 25, 42, 137, 144, etc.), certaines consécutives à un grattage de leçons de *KV* (l. 144). *M*, issu du même très proche ancêtre que *P*, se signale, en dépit de ses tours barbares, par une préoccupation de clarté (périphrase au lieu de « prospodon »), d'exactitude historique et géographique (leçons λουετρόν, σεπτε, l. 253, 273), etc.

L'ascendance commune de *OQRT*, déjà suggérée par la composition du recueil auquel ils appartiennent, est corroborée par la collation. *Q* reflète le plus fidèlement le prototype de la révision d'où est sortie cette seconde famille de témoins, mais *O* en diffère très peu. Un même dérivé de *Q* a abouti à *RT* par un nombre incertain d'intermédiaires. *R* est assez négligé comparativement à *Q*, mais *T* l'est beaucoup plus et prend au nom de la logique des libertés avec le texte (un exemple plus bas à propos de l'authenticité).

L'édition. — L'édition des lettres de Grégoire II se heurte à deux difficultés : celle de l'authenticité, examinée plus bas, celle de l'éventuelle « base » à choisir. Si l'on accepte les conclusions de Caspar, à savoir que la Ia surtout contient de nombreuses interpolations plus ou moins aisées à reconnaître et à retrancher, il n'y a d'autre solution que de restituer la version primitive en expulsant les corps étrangers dans l'apparat ou en les distinguant par des signes conventionnels dans le corps du texte. Nous essaierons de montrer plus loin que l'entreprise est chimérique, comme le pressentait du reste Caspar[85] : « Muss es sogar als zweifelhaft bezeichnet werden ob eine solche (kritische Edition) möglich ist ». Il faut se résigner à éditer le texte dans sa forme actuelle.

Seconde difficulté : sur quelle famille de manuscrits fonder l'édition ? *OQ* étant une révision superficielle, dont nous savons qu'elle est parfois abusive, il serait naturel de faire davantage confiance au groupe plus

84. Voir la note 265.
85. E. Caspar, *Papst Gregor II*, p. 70.

ancien, si celui-ci ne présentait nombre de leçons barbares, grammaticalement injustifiables ou heurtant le bon sens. Or rien ne prouve qu'en redressant les plus grossières incorrections ou apparents lapsus on ne s'éloignerait pas du prototype. On verra en effet plus loin que le « rédacteur » ou remanieur qui est à l'origine des lettres conservées a choisi délibérément un certain nombre de tours absurdes ou solécismes, par principe de composition. Dans ces conditions, qui tracera la limite entre les incongruités de l'original et les bévues ou accidents de la tradition ?

Il ne restait d'autre solution que de se fonder en général sur l'accord commun de *KVSPM*, en limitant à l'extrême les corrections inspirées de *OQ*. Si c'est là un expédient, il est sans conséquence pour le fond du texte, immuable à travers tous les témoins, à une leçon près (ἱερόν/λουτρόν).

Le problème de l'authenticité[86]. — De Fronton du Duc au cardinal Hefele, sauf quelques voix discordantes, les historiens de l'Église ont utilisé de confiance les lettres à Léon III. La critique indépendante ne s'empare d'elles qu'au dernier quart du XIX[e] siècle. Coup sur coup L. Duchesne et L. Guérard[87] y dénoncent des faux issus d'une officine de Constantinople, à bonne distance des événements. L. M. Hartmann[88], moins radical, distingue : la deuxième lettre pourrait être authentique, et en partant d'elle on aurait tenté de reconstituer la lettre antérieure du pape à laquelle elle renvoie à plusieurs reprises. K. Schwarzlose[89] enfin se range à une opinion moyenne : il est aussi chimérique, à son avis, de prétendre démontrer apodictiquement l'inauthenticité des documents qu'il est impossible de les attribuer, en leur forme actuelle, à Grégoire II ; toutefois la version venue à nous peut conserver des fractions importantes des lettres authentiques. Plus près de nous, G. Ostrogorskij[90] puis E. Caspar[91] ont réagi contre cette critique négative. Le premier minimise les étrangetés du texte en les réduisant à des maladresses de traduction ou des accidents de tradition. Le second convient d'un certain nombre d'interpolations dans la première lettre, mais défend l'authenticité substantielle de l'ensemble. La thèse de Caspar a recueilli une large adhésion, mais Duchesne et Hartmann gardent des partisans. Citons seulement H. Grégoire[92], qui hésite entre l'inauthenticité pure et simple de I[a]-II[a] et l'authenticité substantielle possible de II[a].

86. Bibliographie du problème chez E. CASPAR, *Papst Gregor II*, p. 29 sq., et G. OSTROGORSKIJ, *Geschichte d. byz. Staates*[3], München, 1963, p. 126.

87. L. DUCHESNE, *Le liber pontificalis*, I, Paris, 1886, p. 413 n. 45 ; L. GUÉRARD, *Les lettres*, p. 59-60 et passim.

88. L. M. HARTMANN, *Untersuchungen zur Geschichte der byz. Verwaltung in Italien (540-750)*, Leipzig, 1889, p. 131-134.

89. K. SCHWARZLOSE, *Der Bilderstreit*, Leipzig, 1890, p. 113-126.

90. G. OSTROGORSKIJ, *Les débuts*, p. 244-245 ; l'auteur semble s'être rallié depuis aux positions de Caspar, cf. ci-dessus, n. 86.

91. E. CASPAR, *Papst Gregor II*, surtout p. 39-70.

92. Dans ses comptes rendus de CASPAR, *Geschichte des Papsttums II*, et de G. OSTROGORSKIJ, *Les débuts* (*Byz.*, 8, 1933, p. 762-764, et 9, 1934, p. 499), H. Grégoire hésite entre Duchesne et Hartmann.

Concluons qu'il subsiste un défaut d'évidence et que se justifie un supplément d'enquête sur les énigmes du texte, ses procédés de composition surtout, en eux-mêmes et par rapport à d'éventuelles sources, les circonstances du faux ou du remaniement, enfin l'intérêt historique des documents. Il n'est pas aisé de reprendre une question dix fois remuée sans tomber dans des redites, on s'efforcera de les limiter ici à l'indispensable.

Les sources externes. — Si aucune source ne confirme explicitement[93] l'échange de lettres impliqué par Iª-IIª entre Léon l'Isaurien et Grégoire II, les contemporains — au sens large du mot — s'accordent à affirmer tant à Rome que dans la capitale, que le pape a bien écrit à l'empereur. Hadrien Ier, dans sa lettre à Constantin et Irène[94], puis dans sa réfutation des *Libri carolini*[95], rappelle que Grégoire II a imploré le basileus de renoncer à l'iconomachie, autrement dit qu'il lui a écrit au moins une fois. A noter pourtant qu'Hadrien ne cite pas le texte de son prédécesseur, alors qu'il produit des extraits d'une lettre de Grégoire III[96]. Presque contemporaine des événements, la *Vita Gregorii II* consigne que le pape, à la suite de la retraite du patriarche Germain (17 janvier 730), a réagi sous la forme de *scripta commonitoria* à Léon, c'est-à-dire d'*une* lettre (scripta-grammata n'ayant pas l'acception plurielle de épistolai)[97]. Celle-ci ne correspond ni à Iª ni à IIª, qui nous montrent le patriarche encore en fonction.

Du côté des sources grecques, la documentation est plus complexe. Théophane compte deux démarches du pape : d'abord, vers 725-726, une « lettre dogmatique » invitant l'empereur à ne pas s'immiscer dans le dogme et à se soumettre à la tradition[98] ; puis *des lettres*, postérieures de plusieurs mois au 17 janvier 730, qui flétrissent l'impiété de Léon et que le Chronographe dit être bien connues de son temps[99]. Le regeste, banal il est vrai, tiré de la lettre dogmatique est conciliable avec Iª aussi bien qu'avec IIª. D'autre part, si l'on superpose le canevas du récit de Théophane et celui de la *Vita Gregorii II*, ladite lettre répondrait assez naturellement aux instructions envoyées en Italie au sujet des images antérieurement[100], semble-t-il, à 730 ; malheureusement, le biographe ne signale pas de lettre du pape à cette occasion.

Restent *les lettres* « bien connues », que, pour la raison déjà alléguée, il est logiquement exclu de reconnaître en Iª et IIª. Logiquement, car

93. On sait en effet que Léon III envoya une ambassade en Italie en 729 et qu'elle fit la traversée avec les apocrisiaires du pape : cf. *S. Willibaldi Hodoeporicon* (Tobler, *Itinera Hierosolymitana*, I, p. 272).
94. Jaffé-Ewald, nº 2448 ; Mansi, XII, col. 1061a.
95. Jaffé-Ewald, nº 2483 : Mansi, XII, col. 802de.
96. *Ibid.*
97. *Liber pontificalis*, ed. Duchesne, I, p. 409.
98. Théophane, de Boor, p. 404.
99. Id., p. 409 (cf. p. 408).
100. *Liber pontificalis*, I, p. 404 : iussionibus... decreverat imperator. Il y a en effet un parallélisme frappant entre l'exposé de Théophane et celui du biographe.

Théophane peut fort bien avoir confondu les *scripta commonitoria* dont l'historicité est bien attestée avec deux lettres qui circulaient au tournant du VIIIe-IXe s. et qui ressemblaient assez à I^{a} et II^{a}. L'hypothèse n'est pas arbitraire. D'une part, si ces lettres étaient alors répandues, il y a toute chance qu'elles nous soient parvenues : c'est l'époque où se constituent les grands dossiers d'« autorités » favorables aux images. D'autre part, la confusion supposée ne serait pas le monopole de Théophane : un hagiographe postérieur[101], qui lisait les lettres à Léon sous la forme que nous leur connaissons, les présente bel et bien comme une réplique à la déposition de Germain. Si l'hypothèse est fondée, nous aurions un jalon chronologique de la circulation du texte et de son attribution à Grégoire. Ce terme chronologique est peut-être confirmé par un passage inédit du patriarche Nicéphore[102] qui évoque la destruction des images impériales en occident dans un esprit qui rappelle celui de I^{a}.

Les adversaires de l'authenticité des lettres, tirent volontiers argument du silence des Actes du VIIe concile (787)[103]. L'objection est sans fondement. La lecture, au cours de la quatrième séance, de la lettre à Germain, témoignait suffisamment de l'attitude romaine au moment où fut contesté officiellement le culte des images. En se limitant à cette lettre, on se conformait à une procédure éprouvée, inspirée de deux principes : épargner la mémoire des aïeux du souverain régnant, réaffirmer que le dogme est affaire intérieure à traiter entre évêques. Avait-on lu au VIe concile la lettre de Martin Ier à Constant II, ou humilié la mémoire de celui-ci ?

Résumons. Autour de l'année 800, nos lettres semblent déjà circuler en orient sous le nom de Grégoire II, alors que la chancellerie romaine n'en fait jamais état, et même ne possède plus de lettre authentique du pape à Léon, sinon pourquoi citer seulement Grégoire III ? Cette carence des sources externes ne laisse d'autre recours que l'étude du texte lui-même.

La critique interne. — Il ne faut rien attendre de la suscription des lettres, purement descriptive, qui ne saurait être authentique. La leçon « Grégoire le Dialogos » (Grégoire le Grand), attestée par le typikon déjà cité de l'Evergétis, apparaît tardivement dans la tradition manuscrite avec le *Mosquensis* Mus. hist. 240, puis avec la copie de Palaeocappa ; Lambros l'attribue à tort à *E* dans son catalogue. Quant à la leçon « Léon l'Arménien » *(V)*, elle est isolée. Ces variantes ne suffisent donc pas à jeter la suspicion sur l'ensemble du texte.

Beaucoup plus intéressantes sont, au contraire, les *défaillances d'information* ou les invraisemblances chronologiques fréquentes surtout dans I^{a}. Les partisans de l'authenticité s'obstinent bien à les minimiser. Il nous

101. *Hypomnèma de imagine Deiparae Romanae* (*BHG*^{3}, n° 1067), ed. E. von Dobschütz, *Christusbilder*, p. 234*-266*. La légende vient à la suite de I^{a}-II^{a} en *R*.

102. Nicéphore, *Elenchos* in *Paris. gr.* 1250, f. 276^{v} ; cf. J. Gouillard, *ZRVI*, VIII, 1, p. 106, n. 23.

103. Ainsi Schwarzlose, *Der Bilderstreit*, p. 116 ; Th. Hodgkin, *Italy and her Invaders (*600-744*)*, VI, Oxford, 1895, p. 501, etc.

semble, au contraire, que sur de nombreux points on a encore trop ménagé l'auteur des lettres. Voyons d'abord l'image que les lettres nous donnent des connaissances et du jugement théologiques de « Grégoire II », et d'abord de sa culture biblique comparée à celle de ses contemporains et à celle dont il fait preuve lui-même ailleurs. Soit deux exemples empruntés aux paragraphes de I[a] sur l'arche d'alliance (58 sq.) et sur le serpent d'airain (138 sq.). Le thème de l'arche, considérée comme un précédent du culte rendu aux *res sacrae* chrétiennes, est antérieur à l'iconoclasme[104] et, au VIII[e] s., il est aussi familier aux Occidentaux qu'aux Orientaux. C'est dire que nous disposons d'un terme de comparaison solide. Or, sur tous les points I[a] s'écarte de l'usage latin[105].

1° Le rang affecté aux tribus de Juda et de Dan (première-dernière) est d'origine apocryphe[106] et n'a pas d'écho dans les sources occidentales du VIII[e] s. ; 2° La figuration des séraphins sur l'arche à côté des chérubins n'est attestée au VIII[e] s. que dans une source orientale ; en outre, de s. Jérôme au synode romain de 745, la tradition latine réprouve l'expression : « qui sedes super Cherubim et Seraphim »[107] ; 3° Le dorage intérieur et extérieur de la table du sanctuaire — au lieu de l'arche — est une bizarrerie, du reste corrigée par *T* (non indiqué dans l'apparat) ; 4° Aucun auteur du VIII[e] s. n'a eu l'idée de séparer la manne du vase qui la contient et n'est sacré que par elle (autre correction de *T*).

Le serpent d'airain proposait au parti des images un autre argument, au reste plus délicat, puisque ce serpent avait été fondu par le pieux Ezéchias comme prêtant à l'idolâtrie. C'est ainsi qu'en Occident on voit tour à tour un synode romain[108] invoquer en faveur des images l'érection du serpent d'airain, et l'auteur des *Libri Carolini*[109] en appeler à sa destruction dans le sens opposé. Du côté des Grecs, on semble éviter l'épisode[110], et nous rencontrons pour la première fois l'objection tirée de la conduite

104. Cf. *Trophées de Damas*, ed. G. Bardy, in *Patr. orient.*, XV, p. 246.

105. Quelques jalons à l'usage latin en confirmation de toutes les remarques sur l'arche. Lettre de Grégoire à Germain : *PG*, 98, col. 153 ; Synodes romains de 731 et 769 : *MGH*, Concilia, II, 1, p. 91 ; Hadrien à Irène (JAFFÉ-EWALD, n° 2448) : MANSI, XII, 1063cd.

106. Cf. W. BOUSSET, *Der Antichrist*, Göttingen, 1895, p. 112-115. Pour les sources grecques du VIII[e] s., JEAN DAMASCÈNE, *De fide orth.* IV, c. 12 : *PG*, 94, col. 1136a, parle seul de « la tribu de Juda, la plus honorable ». JEAN DE JÉRUSALEM, ed. B. M. Melioranskij, *Georgij Kiprjanin i Ioanna Ierusalimjanin*, (cité ci-dessous : *Nouthèsia*), Petersburg, 1901, p. XXXI (Melioranskij date le passage de 750-754). La Synodique des patr. orientaux à Théophile (*BHG*[3], n° 1386), ed. I. Sakkélion, p. 153, en évoquant séparément les Chérubins de l'arche et le « Dieu des Chérubins et des Séraphins », évite cette affirmation abusive.

107. *MGH*, *Concilia*, II, 1, p. 42.

108. *Ibid.*, p. 91 (synodes romains de 731 et 769), ou Hadrien (JAFFÉ-EWALD, n° 2448) : MANSI, XII, 1064.

109. *Libri carolini*, rec. H. Bastgen in *MGH*, tomi II suppl., p. 43.

110. JEAN DAMASCÈNE, *De imaginibus* I : *PG*, 94, col. 1241c, n'applique pas l'épisode aux images.

d'Ezéchias dans la bouche d'un contradicteur de Théodore Stoudite[111]. Sans insister sur le fait que l'objection ne se fait jour qu'après le concile de Nicée, observons que nulle part dans un contexte analogue on ne rencontre une seule des incongruités de I a : silence sur les seuls personnages sacrés mêlés à l'histoire du serpent, Moïse et Ezéchias ; transfert à Ozias, type du roi usurpateur du sacré, du geste d'Ezéchias ; installation du serpent dans le temple par David : le temple est postérieur à David et il n'est dit nulle part que le serpent ait jamais été introduit dans le sanctuaire. Tout a été tenté pour « sauver » ces bizarreries. Ozias serait une mauvaise lecture pour Ezéchias : mais alors la suite, à savoir la flétrissure du roi indigne, n'a plus d'objet. Léon III aurait pu commettre le lapsus et le pape, au lieu de le relever, l'aurait tourné en sa faveur[112]. Ou encore le quiproquo sur Ozias serait de l'empereur, et l'erreur sur le temple serait du pape[113]. Cette critique de complaisance ne convaincra personne. Le parallèle chronologique établi entre Ozias et Léon III : destruction survenue *plus de* 800 *ans* après l'érection de l'objet de culte, est embarrassant. Cette évaluation nous met plus près du règne de Léon V (813-820) que de Léon III. Chiffre arrondi ? L'usage des contemporains n'appuie guère cette interprétation[114], le seul parallèle favorable est dans une expression de Tarasios *(en* 787*)*[115] à propos de l'année 754 : « *presque* 800 ans ». On n'ose conclure qu'un faussaire ici encore se coupe et, involontairement, compte d'après l'époque où il vit. L'hypothèse que Léon III aurait arrondi ses années d'après celles d'Ozias ou d'Ezéchias n'est pas non plus très assurée : la chronologie la plus favorable que nous ayons trouvée pour ces rois est celle d'Eusèbe[116] : 730-740 environ pour Ozias, 800 environ pour Ezéchias. En tout état de cause, la chronologie de I a ajoute un doute à tous les autres.

Pour rester dans le domaine des images, trois passages encore font difficulté. L'argument tiré de l'image « acheiropoiètos » d'Edesse n'apparaît dans les textes romains qu'à la suite de la synodique envoyée par les patriarches orientaux au pape Paul en 767 et lue au concile de 769[117]. S'il avait été invoqué plus tôt à Rome, le synode et Hadrien Ier[118], qui le cite, n'auraient pas manqué de le faire valoir. La supposition, avancée par Caspar,

111. Théodore Stoudite, *Antirrheticus* II : *PG*, 99, col. 380cd.

112. H. Mann, *The Lives of the Popes in the early middle Ages*, I, p. II, 1902, p. 191, n. 2 : « it did not suit the Pope's purpose or argument to correct the mistake » ; cf. aussi p. 501.

113. E. Caspar, *Papst Gregor II*, p. 41, n. 32.

114. Nicéphore, *Apolog. pro sacris imaginibus: PG*, 100, col. 808d-809a ; *Vita Theodori Studitae: PG*, 99, col. 178d ; *Synodique à Théophile*, éd. Sakkélion, p. 34 ; Georges le Moine, de Boor, p. 779.

115. Mansi, XIII, col. 228a.

116. Eusèbe, *Chronik*, ed. J. Karst (GCS 20), 1911, p. 52-57. Les chronologies du Chronicon paschale et de Georges Syncelle dépassent l'une et l'autre 900 ans pour Ozias comme pour Ezéchias.

117. *MGH*, *Concilia*, II, 1, p. 90.

118. Jaffé-Ewald, nº 2483 : Mansi, XIII, col. 768bd.

que Grégoire II aurait été renseigné sur l'image d'Edesse par Germain est des plus gratuites : aucune allusion à ladite image dans les écrits authentiques du patriarche. L'hypothèse, même didactique, d'une incarnation du Père (l. 107), est puérile : on s'explique que *M* l'ait escamotée. Quant au nom de Grégoire le Thaumaturge cité au début de II[a], on ne le rencontre dans les écrits iconodoules que bien après le concile de Nicée : nous ne l'avons relevé que dans le florilège du *Paris. gr.* 1115, f. 251[v], et dans la synodique des patriarches orientaux à Théophile.

C'est une grave impropriété théologique que de faire porter l'hérésie de Constant II « sur les dogmes de Trinité » (I[a], l. 246), alors qu'elle concerne l'humanité du Christ.

On a plusieurs fois relevé[119] l'invraisemblance du compromis suggéré par un pape à Léon l'Isaurien, à savoir abroger les mesures contre les images en en rejetant, pour sauver la face, la responsabilité sur Grégoire et Germain. Ajoutons qu'une telle idée n'a pu venir qu'à un Byzantin au courant de l'histoire du monothélisme. Il sait qu'Héraclius avait rejeté sur son patriarche, Sergios, la paternité de l'Ekthésis, et que Maxime le Confesseur aurait souhaité que Constant II, dans l'affaire du Typos, fît de même pour Pyrrhus[120]. Seulement la situation n'a rien de comparable sous Léon III. Germain aussi bien que Grégoire II s'étaient insurgés dès le début contre l'attitude de l'empereur. En se prêtant à la combinaison susdite, ils n'auraient pas trompé ceux qui étaient au fait de la situation, et ils se seraient déconsidérés auprès des autres. Par contre, il est concevable que le pape, en échange d'une abrogation expresse, ait promis à l'empereur l'absolution, en d'autres termes ait promis de se comporter comme un confesseur avec un pénitent. Tel est bien du reste le sens du terme ἀναδεχόμεθα employé dans la II[a] (l. 380). Dès le VIII[e] s. au moins, le confesseur est à Byzance celui qui « prend sur lui » les péchés[121].

Dans le même ordre d'idées, la description du rituel de la pénitence publique (II[a]) a intrigué le P. Morin, puis L. Guérard. Le premier en a conclu à « un usage spécial à Rome »[122]. Cette interprétation implique une confiance de principe au témoignage des lettres. En fait, si on laisse de côté les vertus de pénitence qui ont déjà leur touche byzantine[123], 1° l'imposition de la croix et de l'évangile n'est, à notre connaissance, attestée à Rome qu'au VI[e] siècle, et pour la prestation du serment[124] ; 2° la ségrégation à la

119. Notamment Schwarzlose, *Der Bilderstreit*, p. 118.
120. *Relatio motionis: PG*, 90, col. 125ab.
121. Cf. A. Raes, Les formulaires grecs du rite de la pénitence sacramentelle, *Mélanges M. Andrieu*, Strasbourg, 1956, p. 365-372.
122. Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, III, 2, Paris, 1910, p. 663 (en note). Dans le même sens, C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII[e] s.*, Paris, 1952, p. 194.
123. Même énumération dans les Règles ascétiques (n° XXV) de Jean le Jeûneur : éd. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, IV, Paris, 1858, p. 426.
124. *Liber Pontificalis*, I, p. 303 (Vie de Pélage, 556-561).

sacristie, puis au diakonikon, enfin aux catéchouménies rappelle l'isolement de trois ans imposé à certains pénitents par les canons du VIIIe concile (869-870)[125] : hors de l'église, dans l'église d'abord au régime des catéchumènes, enfin jusqu'à la communion.

Information et vraisemblance historique. — Les principales difficultés surgissent ici de l'introduction et de la seconde partie de Ia où l'auteur, à l'aide du passé récent, célèbre les avantages d'une bonne entente de l'Église et de l'État.

L'introduction prête flanc de toutes parts aux objections. D'abord le pape fait commencer le règne de Léon en la 14e indiction[126] : or, les lettres latines datées de Grégoire II comptent les années de règne — comme Théophane — à partir de la 15e, la fin de l'année indictionnelle (25 mars-31 août 717) étant tenue pour une année pleine[127], Ensuite, si la déposition ou l'affichage de documents importants à la Confession de Saint-Pierre sont plusieurs fois attestées au VIIIe siècle, leur conservation ne l'est jamais[128]. Enfin et surtout, 1° ces lettres annuelles par lesquelles l'empereur renouvellerait au pape l'engagement d'orthodoxie qu'il a pris en montant sur le trône défient la vraisemblance ; 2° l'embarras du texte trahit une laborieuse combinaison. Le rédacteur a bien du mal à opposer les 10 lettres orthodoxes à celle qui déclare la guerre aux images : onze sont censées conservées à Saint-Pierre et motivent la joie du pape, mais dix seulement font profession d'orthodoxie. Pour offrir un sens satisfaisant, l'introduction devrait se réduire à ceci : nous avons reçu ta lettre, ton sceau et ta signature ne permettaient pas de douter qu'elle fût de toi, aussi je suis abasourdi de ton revirement.

Caspar[129] a eu raison de sacrifier les 10 lettres comme une interpolation, mais il ne s'est pas assez arrêté sur les sous-entendus de cette fabulation, ourdie à des fins d'édification comme plusieurs autres épisodes examinés plus loin. C'est un cliché des sources byzantines (qui n'ont sûrement pas demandé le renseignement à « Grégoire II ») que Léon III a failli à l'orthodoxie μετὰ τὸν δέκατον χρόνον, c'est-à-dire dans la 10e année commencée de son règne[130], et qu'on était alors dans une 9e indiction[131], ce qui correspond

125. MANSI, XVI, col. 170b.

126. Erreur déjà relevée par L. GUÉRARD, *Les lettres*, p. 53-54.

127. Par exemple, JAFFÉ-EWALD, nos 2157, 2160, 2161, etc. = MANSI, XII, col. 235a, 239cd, 240b. Grumel (*EO*, 35, 1936, p. 236) a émis l'hypothèse que Léon avait pu écrire au pape dès 766, c'est-à-dire alors qu'il posait des jalons pour la prise du pouvoir. Le caractère officiel du comput ne semble pas compatible avec cette hypothèse.

128. L. DUCHESNE, *Liber Pontificalis*, I, n. 45 de p. 413.

129. CASPAR, *Papst Gregor II*, p. 43-44. Il est regrettable que Caspar n'ait pas toujours appliqué au reste de la lettre la rigueur critique dont il fait montre ici.

130. *Vita Stephani iunioris: PG*, 100, col. 1084 ; JEAN DE JÉRUSALEM, « *Synodique* »*: PG*, 95, col. 336d ; ps.-JEAN DAMASCÈNE, *ad Theophilum: ibid.*, col. 360b ; la *Vita Germani* (*BHG*3, n° 697), § 23, p. 13 porte : « neuf ans un peu plus ou un peu moins ».

131. JEAN DE JÉRUSALEM, *Adversus iconomachos: PG* 96, col. 1361a : « à compter de la 9e indiction » ; cf. THÉOPHANE, de Boor, p. 404 (a.m. 6218).

à septembre 725-août 726. Notre auteur, fasciné par ce synchronisme, a naturellement placé la lettre maudite en la 9e indiction, mais il ne lui est pas venu à l'idée que l'empereur avait pu écrire deux lettres d'esprit contraire la même année. C'est ainsi que, pour « loger » les dix lettres qui symbolisaient si bien pour lui les années d'orthodoxie, il a été acculé à remonter à une 14e indiction. Nous ne voyons pas d'autre explication à son comportement. D'après Caspar, le « glossateur » aurait trouvé l'idée des 10 lettres dans l'allusion de l'exorde à la profession d'orthodoxie de l'empereur, qu'il aurait à tort comprise des 10 années écoulées. En réalité, ce serait dans sa déclaration même de guerre aux images que l'empereur aurait prétendu se conformer à la tradition des Pères, exploitant ainsi un lieu commun des documents de ce genre. L'historien de la papauté invoque en ce sens le passage de IIa : « Depuis que tu t'es emparé du pouvoir, tu n'as pas observé jusqu'au bout les principes des Pères » (l. 302)[132]. A tort pensons-nous ; cette tournure bizarre signifie simplement que l'empereur n'a pas persévéré dans les dispositions du début.

Carrière et disgrâce de Germain (Ia, 176 sq.). — Germain serait, à un moment donné, tombé en disgrâce au profit de l'évêque d'Éphèse, le fils d'Apsimar. H. Grégoire[133] a vu là un « scandaleux anachronisme ». Il est difficile de lui donner tort. Théodose Apsimar ne perce dans les sources qu'à partir du concile de Hiéreia (754) qu'il présida[134], sans doute en tant que troisième personnage du patriarcat (le patriarche était mort ; le métropolite de Césarée absent, ou réfractaire ?). Si un personnage de cette origine et de ce rang a été si néfaste dès 727 environ, comment ses ennemi sont-ils pu le passer sous silence au profit de l'obscur Bésèr ? Quant à la blessante paronymie, bien grecque, tirée de Apsimaros (paramôros), elle est mieux à sa place dans un pamphlet postérieur à 754 que dans un acte pontifical.

Germain, nous dit-on, a dans les 95 ans. C'est l'âge que lui donne lors de sa démission une légende hagiographique[135], d'ailleurs influencée par Ia. Le synaxaire « de Patmos » le fait mourir à « un peu plus de quatre-vingt-dix ans »[136]. Il importe peu que le chiffre soit douteux — Germain, castré autour de 668, alors qu'il devait avoir dix-huit ou vingt ans[137], pouvait être octogénaire en 730 —, le petit curriculum vitae dans lequel il entre ici est un pur morceau d'édification.

132. Caspar, *Papst Gregor II*, p. 45-46.

133. H. Grégoire, *Byz.*, 8, 1933, p. 764-5, en note (c. r. de Caspar, *Geschichte des Papsttums* II).

134. Théophane, de Boor, p. 427 (a. m. 6245).

135. Légende de Maria Romana (*BHG*3, no 1067).

136. Ed. A. Dmitrievskij, *Opisanie liturg. ruk.*, I, p. 72, La Vie de Germain (*BHG*3, no 697), ed. A. Padadopoulos-Kérameus, § 31, porte : « dans une profonde vieillesse ».

137. Suivant un cliché, presque constant, de l'interpolateur de Théophane, de Boor, p. 352 app., à Cedrenus, Bonn, I, p. 764, en passant par le synaxaire de Patmos, ed. Dmitrievskij, p. 71-72, on castra Germain τραχύτερον ὄντα, ce que la Vie (§ 2) a compris « n'ayant pas plus de 20 ans ».

Si le rôle déterminant prêté à Germain et au patriarche Georges (d'ailleurs non encore patriarche à l'époque) dans la décision de convoquer le VIe concile est une invention[138], l'image qu'on nous donne des dispositions de Constantin IV dans la circonstance répond à un document sûr : la sacra envoyée par l'empereur au pape Donus[139], mais cette image est une caricature. L'engagement protocolaire pris par Constantin de garantir la liberté des délibérations devient promesse de faveurs et menace de châtiments. Mieux, l'empereur se déclare prêt à jeter l'anathème sur son père, ce qui de la part d'un basileus est une énormité. Constantin Copronyme lui-même ne sera pas anathématisé par Irène en 787. Nous savons d'autre part comment la chancellerie romaine pouvait s'exprimer sur ces garanties préconciliaires : il suffira de renvoyer à Nicolas Ier citant le passage en question de la sacra[140], puis de relire les considérations parallèles d'Hadrien Ier s'adressant à Constantin VI et Irène[141].

Erreurs et châtiment de Constant II (Ia, 245 sq.). — Une distraction du rédacteur nous met en garde : Constant, lisons-nous, s'est mis à la remorque des patriarches *déjà nommés* Sergios, Pierre et autres. Comme ces noms ne paraissent nulle part dans ce qui précède, il faut en conclure que, ou bien ce rédacteur plagie gauchement un synodicum[142], ou bien que, en remaniant la première version de son paragraphe sur le VIe concile, il a laissé tomber les noms, qui y étaient assez naturellement cités, desdits patriarches. Quant au récit de l'assassinat, il ajoute à son caractère de hors-d'œuvre didactique l'invraisemblance. Il se donne une valeur d'avertissement : Léon l'Isaurien ne doit pas oublier qu'un empereur a été assassiné pour un motif d'hérésie, à l'instigation de l'épiscopat sicilien, et ce dans le sanctuaire. Un défi de ce genre est inconcevable de la part d'un pape contemporain, sujet de l'empereur, et à plus forte raison de Grégoire II, dont la politique loyaliste est connue. De surcroît, le pape pour mieux asséner sa leçon place dans le sanctuaire ce qui, toutes les sources sont d'accord, s'est passé dans un bain[143]. On voit dès lors le crédit que peut mériter le renseignement sur les évêques de Sicile[144].

La destruction de l'image des « Chalcoprateia » et ses répercussions politiques (Ia, 218 sq.). — L'enlèvement d'une des plus célèbres icônes de la capitale et la répression sanglante qui l'accompagna auraient ébranlé

138. Sur l'image donnée du VIe concile dans Ia, cf. déjà L. Guérard, *Les lettres*, p. 56. La Vie de Germain est muette sur l'activité officielle du héros avant son patriarcat.

139. Dölger, *Regesten*, no 242 : Mansi, XI, col. 197d-200a (utilisé parfois littéralement par Ia).

140. Jaffé-Ewald, no 2796 : Mansi, XV, col. 190cd.

141. Jaffé-Ewald, no 2448 : Mansi, XII, col. 1073ab.

142. Du type du synodicum anonyme édité par Mansi, XI, col. 1026c.

143. Théophane, de Boor, p. 351 : Georges Moine, de Boor, p. 717 etc. Sur les raisons de préférer la leçon ἱερῷ à λουτρῷ, voir n. 267.

144. A. Holm, *Geschichte Siciliens im Altertum, III*, Leipzig, 1898, p. 318, n'en fait pas moins cas.

les positions de l'Empire en Italie et ruiné la médiation déployée par le pape entre l'empereur et les rois d'Occident. Ce tableau simpliste reflète bien l'opinion du parti iconodoule d'Orient dans la seconde moitié du VIIIe siècle, lorsque le pape eut définitivement passé de l'allégeance de Byzance à celle des Francs. La prise de Ravenne mentionnée en I a correspond plus probablement dans l'esprit du rédacteur à sa conquête par les Lombards en 751, même s'il a utilisé certaines sources latines relatives à des actions antérieures contre la ville ou au sac de son port[145].

L'appareil anecdotique mis en place pour illustrer les conséquences de la destruction de l'image est un petit roman. L'archaïsme demi-savant (*laurata* du basileus envoyés aux roitelets occidentaux ; alliance des Lombards et des Sarmates ; Goths, Mauritaniens et Vandales à Byzance en 726)[146] alterne avec l'historiette de la mutilation de l'image. La présence même de ce récit, circonstancié à l'extrême, dans la lettre à Léon, qui vient d'être le témoin du fait raconté, est déjà un non-sens. Son tour épique et symbolique — c'est au *troisième* coup de hache que l'émeute éclate ; les femmes vengeresses sont comparées aux myrophores de l'évangile conformément à la symétrie conventionnelle des deux passions : celle de l'image et celle de son modèle — donne d'autre part à réfléchir sur les précieux renseignements particuliers à la recension du pape. Émondée de ceux-ci, la relation coïncide à peu près avec celle qu'on trouve dans la Vie d'Étienne le Jeune[147]. Si dépendance il y a, elle n'est pas le fait du biographe, qui cultive la précision onomastique et toponymique, et il y a toute chance que la lettre brode sur la Vie ou sur une source commune. On sait que Grégoire apporte deux précisions aux autres versions de l'événement raconté : celui-ci a eu lieu aux Chalcoprateia, l'image était celle du Sauveur Antiphônètès. Quel crédit accorder à ces affirmations ? 1° L'émeute placée ici aux Chalcoprateia est dans toutes les autres sources localisée à la Chalcè[148], et elle n'y

145. Par exemple, *Liber pontificalis*, Duchesne, I, p. 403. L. GUÉRARD, *Les Lettres*, p. 55, y voit un anachronisme, et CASPAR, *Papst Gregor II*, p. 48, n. 46, une interpolation.

146. Laurata : Ch. DIEHL, d'ailleurs opposé à l'authenticité des lettres, admet la persistance de cet usage au VIIIe s. (cf. *Études sur l'administration byz. dans l'exarchat de Ravenne*, Paris, 1888, p. 205). — Sarmates : réminiscence de la situation au début de l'invasion lombarde (VIe s.). — Goths, etc. : aucune source occidentale ne mentionne au VIIe-VIIIe s. d'ethnies contemporaines de ces noms ; cf. Agathon : MANSI, XI, col. 293b (JAFFÉ-EWALD, n° 2110) ; *Libri Carolini*, I, 6, Bastgen, p. 21. A noter que CASPAR, *op. cit.*, p. 48, n. 46, admet qu'il s'agit, dans les trois cas cités, d'interpolations.

147. *BHG*³, n° 1666 : *PG*, 100, col. 1085cd. A noter que la légende des martyrs de la Chalcè (*BHG*³, n° 1195) comporte des recensions très divergentes. Le synaxaire de Sirmond les fête — sous des identités différentes — le 18 juillet et le 9 août ; les très anciens synaxaires H et P de l'éd. Delehaye les ignorent.

148. Quelques références-jalons : THÉOPHANE, de Boor, p. 405 (a. m. 6218) ; GEORGES LE MOINE, de Boor, p. 743 ; épigrammes relatives à l'image de la Chalcè, sous Léon III et sous Michel III, respectivement : DUCANGE, *Constantinopolis christiana*, 1.II, Paris 1680, p. 116, et L. STERNBACH, *Eos*, 4, 1897, p. 150-151 ; Description

est jamais dite « de l'Antiphônétés ». Un seul texte par ailleurs identifie Chalcè et Chalcoprateia, à savoir le « récit sur l'image de N. S. des Chalcoprateia et sur l'origine de son nom d'Antiphônètès ». Ce récit a circulé en deux rédactions principales, associées l'une et l'autre aux lettres dans une partie de la tradition manuscrite. Dans l'une des versions[149], l'identification est purement implicite et résulte du fait que le titre situe aux Chalcoprateia une image que le texte place toujours au « tétrastylon hèmisphairion », i.e. à la Chalcè. Dans l'autre version[150], l'identification est explicite ; on lit à peu près ceci dans le prologue : Constantin le Grand construisit le tétrastyle à coupole, y mit du côté de l'Orient une image du Christ et disposa de part et d'autre du monument un chancel de bronze, qui a valu au lieu le nom, qu'il a conservé, de *Chalcoprateia*. Il s'agit évidemment là d'une glose parasite.

2° Reste le vocable d'Antiphônètès. Les sources *hagiographiques*, tout en rapportant l'image à la seule et même légende de Théodore et d'Abramios, la placent tantôt au tétrastylon (Chalcè) identifié artificiellement aux Chalcoprateia, tantôt dans une chapelle de Notre-Dame des Chalcoprateia[151], à plusieurs centaines de mètres de là[152]. Il n'y a pas lieu d'entreprendre ici l'étude de ce petit problème. Observons pourtant que, quelle que soit la localisation proposée, les récits ne font jamais mention d'une mutilation sous Léon III[153] : or, l'histoire de l'image du tétrastyle a reçu sa forme définitive au moins deux siècles plus tard, alors qu'on avait oublié que l'église de la Chalcè date du IXe s, et non IVe. Ces contradictions de la tradition paraissent bien correspondre à une rivalité entre deux sanctuaires, et de cette rivalité nous aurions l'écho dans la Ia. Si Grégoire

anonyme de Constantinople au XVe s. : B. de KHITROWO, *Itinéraires russes en Orient*, p. 228.

149. *BHG*³, n° 797 : COMBEFIS. *Auctarium novissimum*, II, p. 612-644 ; *BHG*³, n° 797d, inédit.

150. *BHG*³, n. 797d : *Paris. gr.* 1450, f. 293v : ὁ τόπος (...) ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας ὁ καλούμενος Χαλκοπρατεῖα ; cf. *BHG*³, n° 797 : ὁ τύπος ἐπίσημος ... μέχρι τῆς νῦν γέγονεν.

151. La plus ancienne attestation semble être celle de l'Anonyme anglais (vers 1090), édité par S. G. MERCATI, Santuari e reliquie Constantinopolitane (...) prima della conquista latina, *Atti della pont. Accad. Rom. di Archeologia*, s. III, Rendiconti, 12, Roma, 1936, p. 144-145 ; de même Antoine de Novgorod (1200) : KHITROWO, *op. cit.*, p. 99.

152. On peut considérer que l'une et l'autre localisations de la légende du Sauveur-garant sont postérieures à l'élaboration de celle-ci. En outre, nous nous demandons si le conflit entre les deux traditions ne procède pas d'une équivoque sur le mot « antiphônètès ». L'image de la Chalcè passait pour avoir « émis une voix » et avoir parlé à l'empereur Maurice (cf. THÉOPHANE, de Boor, p. 285, a. m. 6294) : ne serait-ce pas une image ἀντιφωνοῦσα, « qui répond à » ? L'image de la légende de Théodore et d'Abramios est une image-garant, « qui répond pour » (antiphônètès). Sur ces problèmes, on se reportera utilement à C. MANGO, *The Brazen House*, Copenhague, 1959, p. 112-115.

153. La description russe du XVe s. mentionnée ci-dessus (n. 148) distingue fort bien l'Antiphônètès de l'image de la Chalcè (p. 228 et 233).

évoque les myrophores ici, ne serait-ce pas parce que l'église des Chalcoprateia prétendait conserver leurs reliques[154] ? Caspar avait lui-même flairé dans le récit de « Grégoire » une querelle de clocher[155]. Constatant que les lettres vont fréquemment de pair dans la tradition manuscrite avec la légende de l'Antiphônètès des Chalcoprateia, il se demande si cela ne tient pas à l'intérêt porté par un compilateur à l'image des Chalcoprateia. Deux hypothèses sont alors possibles : ou bien le compilateur a annexé la lettre parce qu'elle apportait une confirmation à sa localisation, ou bien il a créé cette confirmation en interpolant la lettre. Caspar penche pour la première explication, sans du reste en conclure que Antiphônètès et Chalcoprateia aient appartenu au texte authentique de Grégoire. Seule une étude critique des recensions de la légende permettrait d'éprouver la valeur de ces hypothèses. On peut néanmoins d'ores et déjà constater que : 1° les lettres circulent indépendamment de la légende dans des témoins très anciens *(MPK)*, 2° qu'on les trouve beaucoup plus souvent avec la recension qui n'a Chalcoprateia que dans son titre *(VOQRT)*. Nous croirions donc plutôt que c'est la lettre qui a influé sur la légende.

Le voyage annoncé dans le lointain occident (fin de I a-II a). — L'objection la plus séduisante avancée contre l'authenticité du passage a toujours été le fameux : τοῦ λεγομένου Σεπτέτου, comme si le rédacteur prenait Septem (Ceuta), frontière conventionnelle de l'extrême-occident[156], pour un candidat au baptême. Cette confusion reste à prouver. Rien n'empêche que Septétou soit ici un génitif neutre — issu de Septéton, hybride naturel des deux formes attestées : Septé, Septon[157] — et donc un nom géographique[158] en apposition : à « l'extrême occident, c'est-à-dire Septem ». Cette interprétation n'entrave en rien l'intelligence de la phrase. Il subsiste pourtant un anachronisme : l'activité missionnaire de l'Église romaine, dans la première moitié du VIIIe s., a pour théâtre une autre frontière de l'occident connu, la Germanie, et non le nord de l'Afrique. Il ne reste que d'opter[159] pour une interpolation limitée ou pour l'inauthenticité de tout le passage. A notre sentiment, celui-ci n'a pas été forcément construit de toutes pièces. Sans doute aucune source occidentale — ni *le Liber pontificalis* ni les lettres échangées entre Boniface, l'apôtre des Germains, et les papes — ne porte trace de ce projet de voyage. On peut néanmoins distinguer dans le texte l'intention du pape, très explicite dans I a[160], et son illustration concrète. L'intention : le pape réveille l'amour-propre du

154. Anonyme anglais (cité n. 151), p. 150.
155. CASPAR, *Papst Gregor II*, p. 49-52.
156. L. DUCHESNE, *Liber pontificalis*, I, p. 413, n. 45 ; SCHWARZLOSE, *Der Bilderstreit*, p. 199, etc.
157. THÉOPHANE, de Boor, p. 198, li. 22 et apparat.
158. Ce qu'a bien compris *M*, qui lit : *Septe*.
159. Avec CASPAR, *Papst Gregor II*, p. 43-44.
160. L'annonce du voyage est certainement mieux amenée en I a qu'en II a, où elle survient ex abrupto.

basileus oublieux de la clémence liée à la fonction impériale en lui montrant ces barbares soudainement apprivoisés. Ce lieu commun pastoral ne détonnerait pas dans une lettre pontificale. Autre chose est la réalité du voyage. Certaines légendes byzantines nous montrent Grégoire le Grand baptisant les Saxons[161], et l'on sait qu'à Byzance les papes homonymes sont facilement confondus avec lui. Ajoutez à cela que certaines expressions lues un peu vite peuvent abuser ; ainsi pour Grégoire II, dans sa Vie : « hic in Germania per Bonifatium (...) gentem illam (...) baptismatis lavit unda »[162].

En dehors de Septéton et des énumérations de peuples, quelques autres singularités géographiques éveillent la méfiance. La Décapole en butte aux raids lombards est plutôt (vu les procédés du rédacteur analysés plus loin) une transposition fantaisiste de l'expression attestée au VIIIe s. : utrarumque Pentapolim, qu'un lapsus pour Pentapole[163]. La tournure sans exemple : « la ville de Cherson et Bosporos » doit être l'équivalent ridicule de « Cherson et ses klimata »[164]. Il est difficile de croire qu'à trois milles[165] de Rome le pape est déjà à l'abri de la puissance byzantine.

L'inventaire des erreurs et invraisemblances théologiques et historiques de I^a^-II^a^ a confirmé et, croyons-nous, aggravé la suspicion qui pesait sur une fraction importante de I^a^-II^a^. L'étude de la forme, c'est-à-dire accessoirement du ton, et essentiellement des procédés de développement, va nous permettre d'éprouver les deux documents dans toute leur étendue.

La forme des lettres. — Il serait fastidieux de revenir sur le ton des lettres, surtout de I^a^. On possède assez de lettres de papes à des empereurs pour apprécier si une forme s'accorde avec les usages diplomatiques, et de suffisamment mordantes — p. ex., de Nicolas à Michel III[166] — pour mesurer jusqu'où pouvait aller un pontife du début du VIIIe siècle, directement exposé à la vindicte impériale. Ainsi la réfutation pied à pied (tu as dit, tu as écrit etc.) ou l'apostrophe directe : « empereur » restent dans les limites admises[167]. Par contre, l'adresse : « ta fraternité »[168], réservée aux évêques, est diplomatiquement inadmissible de pape à empereur. Plus

161. *BHG*^3^, n° 721e : LATYŠEV, *Menologium* I, p. 235 ; cf. H. DELEHAYE, Saint Grégoire le Grand dans l'hagiographie grecque, *AB*, 23, 1904, p. 449-454.

162. *Liber pontificalis*, Duchesne, I, p. 397.

163. *Liber pontificalis*, Duchesne, I, p. 429 (Vie de Zacharie). CH. DIEHL, *Études sur l'administration byz. dans l'exarchat de Ravenne*, p. 61, considère « Décapole » comme une forme usitée en Italie.

164. THÉOPHANE, de Boor, p. 332, 351.

165. Ce « trois » serait-il ici encore symbolique ? CASPAR, *Paspt Gregor II*, p. 55-56, tient pour fondée l'affirmation du pape.

166. JAFFÉ-EWALD, n° 2796 = MANSI, XV, col. 187 et suiv.

167. *Ibid.*, passim.

168. Contra : CASPAR, *Papst Gregor II*, p. 59. — La formule la plus proche que nous ayons trouvée est dans la version apocryphe de la synodique à Théophile, *PG*, 95, col. 384b : « vous exhortant comme seigneurs... et frères ». On remarquera qu'elle manque à la version présumée authentique, beaucoup plus protocolaire.

indéfendable encore est l'insolence avec laquelle Grégoire traiterait Léon III, qu'il le proclame moins sensé qu'un écolier[169], lui remontre son incapacité, le défie (« cours après le vent ») ou même lui rappelle qu'un empereur hérétique risque de mourir assassiné. La II[a], dans laquelle le pape rejette les menaces de l'empereur, tout en se reconnaissant sans défense humaine, est, sauf quelques détails, beaucoup plus conforme sur ce point à la tradition romaine[170], et ce rapprochement n'en souligne que davantage les invraisemblances de I[a].

L'expression et le problème de l'authenticité[171]. — Les lettres frappent d'emblée le lecteur par l'extrême rareté des particules de liaison : un seul μέν en tout pour 17 δέ, un seul γάρ pour la première moitié de I[a] ; par des périphrases ou des tours bizarres : « seuil de la dormition de Pierre » pour la Confession, « l'amour de Dieu sait » pour « Dieu m'est témoin », etc. Mais il est toujours possible de rejeter ces particularités sur le traducteur de l'original latin supposé ou sur des lapsus accumulés par les copistes successifs. Au contraire, certains procédés de rédaction ne tolèrent pas cette explication et peuvent de ce fait jeter quelque lumière sur l'origine du texte.

Hartmann[172] déjà avait tiré parti du double emploi d'un thème identique en I[a] et II[a] pour établir les plus grandes chances d'authenticité de II[a]. Nous arriverons à ces doublets, mais en partant des cas-types les plus simples et les plus aveuglants. A plusieurs reprises, l'auteur, pour exprimer la même idée, que ce soit dans les deux lettres ou dans la même, alterne délibérément la tournure régulière et l'incorrection. Quelques cas : « pour qu'on ne nous réclame pas, un jour, le compte de notre négligence et inertie » et « pour que nous ne rendions pas compte de *notre condamnation* et négligence » (I[a], 274 ; II[a], 393) ; « Dieu te ramènera à la vérité » et « Dieu te donne le jugement... en vue de la *conversion de la vérité* » (I[a], 276 ; II[a], 394) ; « comme tu as trouvé et reçu la tradition, conserve » et « *suis* les saintes églises comme tu as trouvé... » (II[a], 368 ; 316-317).

Ce n'est pas là un mode de variation naturel. Or ce système laborieux est appliqué systématiquement en I[a] et II[a], par le biais des expédients les plus divers : simple synonymie ou accumulation de synonymes, inversion de mots ou de propositions entières, combinaisons hors du commun. Il serait trop long d'énumérer toutes les applications de cette « stylistique ». Bornons-nous à quelques-unes : « ta fraternité » et « la fraternité en Christ » (incipit

169. Sur ce lieu commun, de l'hérétique risée des enfants, cf. NICÉPHORE, *Adversus iconomachos*, ed. Pitra, p. 241 ; *Vita Nicephori*, de Boor, p. 169, l. 6-7. Contra : CASPAR, *Papst Gregor II*, p. 57.

170. Grégoire III cité par Hadrien I[er] : MANSI, XIII, col. 802d (JAFFÉ-EWALD, n° 2483).

171. Cette partie de l'exposé se propose uniquement de dégager des éléments de preuve, à l'aide de quelques passages typiques des lettres. Les notes de l'édition compléteront utilement ici et là la documentation.

172. L. M. HARTMANN, *Untersuchungen zur Geschichte...*, p. 131-134.

de Iª et IIª) ; « les six synodes en Christ » et « les six synodes » (Iª, 39 ; IIª, 371) ; « écris absolument partout à l'univers » et « écris à toutes les contrées » (Iª, 208 ; IIª, 378) « portant en haut notre esprit » et « portant en haut vers Dieu notre esprit et notre cœur » (Iª, 121 ; IIª, 311) ; θαυματουργιῶν/θαυμάτων τῶν ἁγίων (Iª, 155 ; IIª, 306) ; « tu les a jetés à terre et précipités » (litt. décapités) et « tu les a plongés » (Iª, 120 ; IIª, 314) ; « persécuteur et destructeur des représentations et peintures des icônes et souffrances du Seigneur » et « persécuteur des images et insulteur et destructeur » (Iª, 168 et Iª, 199) etc. Ajoutons la double description de la communion avec les mêmes termes, sauf échange des épithètes (« saint », « précieux ») et modification du régime du verbe : datif-accusatif (Iª, 82 ss. ; IIª, 342 ss.).

Le même procédé se retrouve dans les thèmes en double emploi. Nous citerons, à l'intérieur de Iª (113, 153), celui de l'émotion devant les images ; dans Iª et IIª, les passages suivants : les succédanés profanes de l'icône (Iª, 118 et IIª, 311) ; le parjure de l'empereur (Iª, 147 ; IIª, 348) ; les deux pouvoirs (Iª, 192 ; IIª, 317) ; le compromis (Iª, 208 ; IIª, 378) ; le voyage au bout de l'occident (fin de Iª et IIª) ; la conclusion de I-II.

Les constatations précédentes ont de graves conséquences. D'abord pour l'éditeur des lettres. Le rédacteur a dans plusieurs cas sans aucun doute choisi l'incorrection, et sa leçon doit être retenue pour l'établissement du texte. Il n'est malheureusement pas possible de décider toujours, en présence d'un barbarisme, s'il entre dans cette catégorie : pour y parvenir, il faudrait chaque fois retrouver le motif qui a poussé l'écrivain à l'endosser, car il ne le fait pas au hasard, et ce motif intéresse directement l'authenticité.

L'un des deux textes jumeaux au moins est inauthentique et plagie l'autre. D'autre part, lorsque — tout doublet à part — nous nous trouvons devant un passage incohérent, mêlant le coq-à-l'âne et la bizarrerie, nous sommes fondés à penser que l'écrivain démarque un tiers texte, et ici encore à la fois par manque d'inspiration et pour dissimuler son plagiat. Cettt supposition est vérifiée par l'analyse de plusieurs développements donc certains avaient depuis longtemps éveillé la méfiance des critiques.

Soit un développement[173], jusqu'ici négligé, de Iª (69-88) : le parallèle entre la théophanie du Sinaï (*Exode*, 33, 18-23) et le premier avènement du Christ. L'écrivain est tributaire d'un canevas depuis longtemps constitué, et attesté notamment par certains commentaires du *Cantique des cantiques* (2, 14) : Moïse a vu Dieu de dos, les chrétiens l'ont vu de face grâce aux miracles qui ont confirmé la nature divine du Christ et à la prédication des apôtres qui s'est étendue à l'univers. Ce canevas est ici alourdi de toute sorte d'éléments étrangers : comparaison de la lumière-semence, intrusion de la Cène en tête de l'énumération des miracles, déformation de l'expression (le cliché « Moïse en proie au désir « devient « Moïse en proie à la frayeur » qui n'a ici aucun sens ; ἐνέχυρα γνωρισμάτων est une bizarrerie).

L'argument de l'image d'Edesse, introduit ex abrupto par un tour

173. Voir la note de l'édition. Même remarque pour les exemples suivants.

ridicule qui fait d'un toparque un « souverain absolu », provient sans doute de la synodique de Jean de Jérusalem[174]. L'ordre de celui-ci : 1) invisibilité de Dieu, 2) image « non faite de main d'homme », 3) le culte de celle-ci n'est pas idolâtrique, est simplement remanié en I^{a} avec la succession : 2, 1, 3 (I^{a}, 99 ss., 106 ss., 108-109). Le reste est truffage parfois inintelligible.

La description des insignes impériaux (II^{a}, 323 ss.), avec les deux synonymes de pourpre à un mot d'intervalle, est sans doute une réminiscence de Maxime le Confesseur ou de Jean Damascène.

Le recensement des thèmes iconographiques fondamentaux (I^{a}, 153-165) forme un véritable puzzle. L'auteur connaît le schéma traditionnel : scènes de l'enfance, miracles (*i.e.* vie publique) à partir du baptême, passion jusqu'à la Pentecôte. Mais il l'embrouille à plaisir, substituant aux épisodes de la vie cachée, puis au baptême du Christ des sujets assez obscurs, faisant précéder les miracles de la Cène, jamais nommée ailleurs (même dans la lettre de Grégoire à Germain), intercalant entre les phases de la passion et une nouvelle mention, inattendue, de la passion, le sacrifice d'Abraham dans des termes inspirés d'une citation fort connue de Grégoire de Nysse.

Aux adversaires des images qui condamnent celles-ci, dans l'esprit de l'Ancien Testament, comme des *manufacta*, les iconodoules répliquent par l'argument d'analogie de l'édifice religieux, légitime bien que *manufactum* L'argument se retrouve dans la seconde lettre (304 ss.), mais curieusement modifié. L'église ici n'est légitimée que par les images et l'ornement qu'elles lui confèrent, ce ne serait autrement qu'un assemblage de bois et de mortier.

On se perdrait à suivre ces déformations, certainement beaucoup plus nombreuses. Elles devraient expliquer l'obscurité, dans la I^{a}, des considérations sur le Serpent d'airain, les hérétiques, l'amplification signalée sur les tribus de Juda et Dan, l'emploi affecté du tour ζωγραφία καὶ ἱστορία, du couple δόξαν καὶ ὑπηρεσίαν, où les sources parallèles n'emploient habituellement que l'un ou l'autre terme.

Résumons-nous. La critique interne décèle dans l'une et l'autre lettre un double travail de falsification : l'un par rapport au texte papal présumé, l'autre par rapport à des sources diverses, romaines ou non, qu'on veut démarquer.

Nous avons dès lors le choix entre deux hypothèses : ou bien tout est faux, et ces lettres n'ont rien à démêler avec Grégoire II, ou bien elles nous ont conservé des fragments authentiques de ce pape, et tout n'y est pas indistinctement à rejeter. La première hypothèse ne tient pas compte du degré inégal de vraisemblance historique, qui est nettement en faveur de II^{a}. Le déchet de I^{a} est beaucoup plus considérable, comme on a pu s'en rendre compte dans les pages qui précèdent. En outre, la continuité est purement factice entre I^{a} et II^{a}. La première lettre, censée proposer à l'empereur des mesures d'apaisement, abandonne déjà Léon à son sort (I^{a},

174. *PG*, 95, col. 320 a.

151). Elle révèle un pape politique et arrogant, alors que la lettre présumée plus récente nous montre un pasteur, jaloux certes de ses droits religieux, mais se confiant aux seules armes spirituelles. Enfin la II^a^, d'une manière générale, s'en tient aux grandes considérations familières à la chancellerie romaine dans ses rapports avec les empereurs : tradition des « bons empereurs », séparation des deux domaines spirituel et temporel, responsabilité des évêques, etc. Bref, nous voici ramenés à l'interprétation de Hartmann, à savoir que la I^{a} — perdue — a été reconstituée pour justifier les renvois qu'y faisait la II^{a}.

L'hypothèse de Hartmann présuppose que ces renvois font partie du noyau authentique de la II^{a}, ce qui est difficile à prouver, vu que celle-ci a sans aucun doute été altérée en considération de la I^{a}, témoin le doublet sur les succédanés des images (I^{a}, 118 ss., II^{a}, 311 ss.), la conclusion de la II^{a} (voir ci-dessus), etc. Rien n'interdit donc de penser que des éléments de la seconde lettre aient pu être exploités pour gonfler la première.

Un point est certain : dans l'état actuel du texte, la première lettre comble une lacune de la seconde. Elle supplée à son indigence dogmatique par une apologie de l'image et en corrige le tour abstrait par une illustration historique des débuts de l'iconoclasme et de la concorde des deux pouvoirs, temporel et spirituel. Elle paraît répondre, par le récit de la Chalcè, au même calcul qui a fait introduire une relation du premier iconoclasme dans la recension primitive du discours de Jean de Jérusalem, et une relation analogue augmentée dans la première version de la synodique adressée par les patriarches d'Orient à Théophile[175]. Dans chacun de ces cas, on vise à donner un tour narratif plus populaire et plus « distrayant » à des opuscules austères.

A quelles circonstances de temps et de milieu rattacher une refonte de cette sorte ? Pour l'époque, on hésite entre la fin du VIIIe siècle, où se place le remaniement de Jean de Jérusalem, et la première moitié du IXe siècle. Les « huit cents ans » du synchronisme symbolique entre Léon et Ozias, de même que la localisation de l'assassinat de Constant II dans le sanctuaire (allusion à la fin de Léon V ?), feraient pencher pour le IXe siècle, mais il faudrait alors renoncer à tirer parti du témoignage de Théophane touchant « les lettres bien connues ». Une date plus tardive, correspondant à la constitution du recueil des lectures du jour de l'Orthodoxie, serait beaucoup moins vraisemblable. La fabrication de telles lettres ne répond à un besoin que dans la période militante de l'iconoclasme, celle où la doctrine et la pratique du premier siège apostolique apportent un renfort puissant au parti iconodoule. Quant au lieu, on ne peut guère songer qu'à Constantinople ou ses alentours. L'amertume suscitée par la perte des territoires byzantins, la couleur locale (parité du patriarche et du pape dans le compromis suggéré à l'empereur, terminologie de la pénitence, rivalité probable de sanctuaires

175. *Ibid.*, col. 336 c (Jean de Jérusalem) ; col. 357 a et suiv. (Synodique).

à propos de l'image du Christ-Antiphônètès, etc.) appuient cette interprétation. L'Italie du Sud byzantine semble exclue : les lettres, on l'a dit, ne sont jamais utilisées dans les recueils liturgiques compilés dans cette région.

L'auteur ? Sans doute un moine ayant des lectures, et même au fait de certaines sources occidentales. Il est vrai que la langue ne confirme pas cette impression de relative culture. Si le démembrement fantaisiste d'un

---

Lettre de Grégoire, pape de Rome, adressée à l'empereur Léon
au sujet des vénérables et saintes images

Nous avons reçu la lettre de votre royauté protégée de Dieu et fraternité[177] par le spatharocandidat palatin[178]. Depuis le commencement de ton règne, en la quatorzième indiction, ayant reçu tes lettres de la même quatorzième indiction et de la quinzième et de la première et de la deuxième et de la troisième et de la quatrième et de la cinquième et de la sixième et de la septième et de la huitième et de la neuvième, nous les conservons en sûreté, déposées dans la sainte église, au seuil de la « dormition »[179] du saint et glorieux et prince des apôtres, Pierre, là où nous conservons aussi celles des amis du Christ qui ont régné avant toi dans la piété. Et dans ces dix lettres, dignement et pieusement, comme il sied à un empereur des chrétiens, ainsi tu as fait vœu[180] d'observer et garder sans défaillance toutes les instructions de nos saints pères et maîtres. Et ce qui est pour moi essentiel[181], c'est là une lettre de toi, et non d'un autre, à preuve les bulles impériales scellées à l'extérieur et fixées solidement, et à l'intérieur la signature garantie de ta main, au cinabre, comme il est d'usage aux empereurs de signer[182]. Et tu as fait vœu, en toute dignité et piété, au sujet de notre foi immaculée et orthodoxe, et tu as encore écrit : « celui qui viole et détruit les définitions des pères, qu'il

177. Cf. l'incipit de II[a] : « fraternité en Christ », et I[a], 110.

178. « Per augustalem » : NICOLAS, ad Michaelem ; MANSI, XV, col. 187 (JAFFÉ-EWALD n° 2796). Pour la ponctuation forte (Depuis...), voir V. GRUMEL, *EO*, 35, 1936, p. 236. — Nous avons conservé dans la traduction son acception singulière à *grammata*, l'incohérence qui en résulte étant du rédacteur.

179. Au sens de « tombeau ». Équivalent (?) de « supra corpus beati Petri » : MANSI, XV, col. 235c (serment de s. Boniface). — La II[a] ne nomme jamais Pierre, qui est mentionné quatre fois sous son nom dans la I[a].

180. Sur le serment impérial, leitmotiv de I[a] et II[a] (17, 36 et surtout 148 et 348), cf. ci-dessous, n. 233.

181. La locution, laissée en l'air, est suivie d'un accusatif absolu. Elle devait être suivie ici du verbe « avoir » ou « être » ; cf. Sacra de Constantin IV (DÖLGER, n° 242 : MANSI, XI, col. 204a, Paul, ad Pippinum (JAFFÉ-EWALD, n° 2341) : MANSI, XII, col. 633e.

182. Les diplômes de Pépin et Charlemagne insistent souvent sur la présence du sceau et de la signature du souverain. Parallèle grec : THÉOPHANE CONT., Bonn, p. 373b.

texte n'est pas sans exemple à Byzance[176], on ne saurait en dire autant des expédients barbares dont il est accompagné. Faut-il les attribuer à un désir de « faire vrai », de s'exprimer comme, suppose-t-on, peut s'exprimer l'occident barbare ? Notre perplexité est grande sur ce point.

176. Cf. J. Gouillard, Supercheries et méprises littéraires, *REB*, 5, 1947, p. 148.

Ἐπιστολὴ Γρηγορίου πάπα Ῥώμης γραφεῖσα πρὸς Λέοντα τὸν βασιλέα περὶ τῶν σεπτῶν καὶ ἁγίων εἰκόνων.

Τὰ γράμματα τῆς ὑμετέρας θεοφρουρήτου βασιλείας καὶ ἀδελφότητος ἐδεξάμεθα διὰ αὐγουσταλίου τοῦ σπαθαροκανδιδάτου · βασιλεύσαντός σου εἰς τὴν τεσσαρισκαιδεκάτην ἐπινέμησιν, αὐτῆς τε τῆς τεσσαρισκαιδεκάτης καὶ πεντεκαιδεκάτης καὶ πρώτης καὶ δευτέρας καὶ τρίτης καὶ τετάρτης καὶ πέμπτης καὶ ἕκτης καὶ ἑβδόμης καὶ ὀγδόης καὶ ἐνάτης τῶν ἐπινεμήσεων δεξάμενοι τὰς ἐπιστολάς σου, ἀσφαλῶς διακατέχομεν ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ ἀποκειμένας εἰς τὸ πρόσποδον τῆς κοιμήσεως τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου καὶ κορυφαίου τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου, ὅπου καὶ τῶν πρό σου βασιλευσάντων εὐσεβῶς φιλοχρίστων. Καὶ εἰς τὰς δέκα συλλαβὰς καλῶς καὶ εὐσεβῶς καὶ ὡς πρέπει βασιλεῖ χριστιανῶν, οὕτως ὡμολόγησας τηρεῖν καὶ φυλάττειν ἀνελλιπῶς πάσας τὰς παραινέσεις τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν καὶ διδασς κάλων. Καὶ τέως πρῶτον καὶ ἐξαίρετον ὅτι σὰ τὰ γράμματα, καὶ οὐκ ἀλλότρια, τὰν βασιλικὰς βούλλας ἔξω ἐσφραγισμένας καὶ ἀσφαλῶς βουλλωμένας, καὶ ἔσωθεν ἀσφαλεῖς ὑπογραφὰς διὰ κινναβάρεως ἰδιόχειρά σου, ἃς εἴθισται τοῖς βασιλεῦσιν ὑπογράφειν. Καὶ ὡμολόγησας πάνυ καλῶς καὶ εὐσεβῶς περὶ τῆς ἀμωμήτου ἡμῶν καὶ ὀρθοδόξου πίστεως, ἀλλὰ καὶ ἔγραψας ὅτι ὁ λύων καὶ παραλύων ὅρια πατέρω-

1-2 P, K prius scripserat : Γρηγορίου πάπα Ῥώμης ἐπιστολὴ γραφεῖσα (...) περὶ τῶν σεπτῶν εἰκόνων M ἐπιστολὴ Γρηγορίου (...) Λέοντα βασιλέα τὸν παραβάτην καὶ εἰκονομάχον περὶ τῶν σεπτῶν καὶ ἁγίων εἰκόνων K² SL ἐπιστολὴ Γρηγορίου πάπα Ῥώμης πεμφθεῖσα πρὸς Λέοντα βασιλέα τὸν εἰκονοκαύστην V (Λέοντα in rasura) τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου πάπα Ῥώμης ἐπιστολὴ πρώτη πρὸς Λέοντα βασιλέα τὸν Ἴσαυρον OQR ἐπιστολὴ τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρ. π. Ῥώμης κτλ. T ‖ 4 διὰ : διὰ τοῦ M ‖ 5 τεσσαρισκαιδεκάτην : τεσσαρεσκ- ELNO QRT ‖ 5 τε om. M ‖ τεσσαρισκαιδεκάτης : τεσσαρεσκ- ELRT ιδ′ OQ ‖ 7 ἐνάτης : ἐννάτης POR θ′ MQ ‖ ἀσφαλῶς : ἃς ἀσφ. em. Dölger, *BZ*, 31, 1931, p. 459 ‖ 8 διακατέχομεν : κατέχομεν SEN ‖ πρόσποδον : πρόσπονδον K, S delevit ‖ κοιμήσεως : κλήνης τῆς κοιμ. M ‖ 9 καὶ (κορυφ.) om. M ‖ Πέτρου om. M ‖ 10 εὐσεβῶν καὶ φιλοχρίστων βασιλευσάντων M ‖ καὶ (εἰς) om. M ‖ 12 ἡμῶν πατέρων PM ‖ 13 σὰ : σὰ εἰσὶ M ‖ σὰ τὰ : τὰ σὰ OQRT ‖ 13-14 ταῖς βασιλικαῖς βούλλαις ἔξω ἐσφραγισμένα καὶ ἀσφ. βεβουλλωμένα OQRT ‖ 14 βουλλωμένας KVSELN : βεβουλλομένας PMK² βεβουλλωμένα OQRT βεβουλλωμένα εἰσὶ R ‖ 15 ὑπογραφὰς : -φαὶ OQRT ‖ ἰδιόχειρα : -ροι OQRT -ρας K²L ‖ ἃς : ὡς MOQRT ‖ εἴθισται : ἤθισται PM ‖ 16 καὶ (ὡμολόγ.) om. M ‖ 17 ἀληθοῦς καὶ ὀρθοδ. M ‖ ὅτι om. ELN ‖ 17 παραλύων : καταλύων OQRT ‖

17-18 Cf. *Deut.* 27, 17 et *Prov.* 22, 28.

soit maudit »[183]. Et au reçu de ces (lettres), nous avons dirigé vers Dieu des hymnes de reconnaissance, pour ce que la royauté t'a vraiment été donnée par Dieu.

Et quand ' tu courais si bien ', qui a étourdi[184] tes oreilles et a ' dévié ton cœur ' ' tel un arc faussé ', et t'a fait ' regarder en arrière '[185] ? Pendant les dix ans, par la grâce de Dieu[186], tu as marché comme il faut et tu n'as pas fait mention des saintes images[187], et maintenant tu dis : « elles tiennent lieu d'idoles, et ceux qui les vénèrent sont des idolâtres », et tu as ordonné universellement[188] de les briser et anéantir, et de les faire disparaître absolument. Et tu n'as pas craint la condamnation de Dieu, à savoir l' ' avènement[189] des scandales ' au cœur des hommes, non seulement fidèles mais même infidèles[190]. Le Christ t'avertit de ne pas ' scandaliser un seul des petits ' et que pour un petit scandale on va ' au feu éternel ', et toi, c'est l'univers entier que tu as scandalisé, comme si tu prétendais échapper à la mort et à la mauvaise justification[191].

Et tu as écrit : 'il ne faut pas adorer d'objets faits à la *main ni aucune* figure à la ressemblance' , suivant l'ordre de Dieu de ne pas les ador[illegible] ni dans le ciel ni sur la terre' , et ' apprends-moi qui [illegible] vénérer et adorer les ouvrages de main, quand [illegible] Et moi aussi je professe que c'est une loi de D[illegible]

empereur et chef des chrétiens [illegible] et expérimentés, afin d'appr[illegible] plutôt que de [illegible]

[illegible]

προσπαραγγέλλει KTPE : πρόσπαραγγε N [illegible] παραγγέλλει SL παραγγέλλει MOQRT || παραγγέλλει δὲ OQ || 28 σὺ δέ : καὶ σὺ OQRT || 29 κακῶν : κἀκεῖ PO || 31 με : μοι SL || 32 τοῦ ... προσκυνεῖν om. OQRT || 33 σοι ὁμολογῶ RT || ὡς : σὺ ὡς M || 34 καὶ παρ' αὐτῶν om. M || 35 πληροφορηθῆναι : πληρ. εἶχες NOQRT || ὧν ... χειροποιήτων : ἃ ... χειροποίητα OQRT || συγχύσαι : συγχέαι RT || 36 ἐξέβαλες : -λας P ἐξεῖλες M || 37 οὓς : οἷς LNOQRT || 38-39 (σωτηρία) ἡμῶν om. M || 39 πατέρες καὶ om. M || 39-40 ἐν Χριστῷ : ἅγιαι καὶ οἰκουμενικαὶ M || 40 παρέδωκαν : -δωσαν P || οὐ : σὺ οὐ M || ἀνάγκην : λοιπὸν ἀνάγκην M ||

20-21 Cf. *Gal.* 5, 7 ; *Dan.* Su. 56 ; *Ps.* 77,57 ; *Luc*, 9, 62. — 25-26 Cf. *Mt.* 18, 7. — 27-28 Cf. *Mt.* 18, 6 et 9. — 30-31 Cf. *Ex.* 20, 4-5.

---

192. C'est exactement l'objection réfutée par le pseudo-ATHANASE : *PG*, 28, col. 621a, utilisé en Occident dès 731, semble-t-il. *MGH*, *Concilia* I, 1, p. 87.

193. καὶ : on attendrait τοῦ (final).

194. Sophistication d'un modèle simple : « L'Écriture, les Pères, les synodes nous ont transmis ». Sur la lumière des Pères, JEAN DE JÉRUSALEM, Nouthèsia, p. XXII, et VIIIe concile, Canon 1 : MANSI, XVI, col. 397de.

195. Tournure sans autre exemple connu de nous. Ailleurs le rédacteur dit : « le synode », « les synodes ».

ἐπικατάρατος. Καὶ ταῦτα δεξάμενοι εὐχαριστηρίους ὕμνους ἀνεπέμπομεν πρὸς τὸν Θεὸν ὅτι πάντως καὶ τὸ βασίλειον ἐκ Θεοῦ σοι δεδώρηται.

Καὶ καλῶς σου τρέχοντος, τίς διεκωδώνισέ σου τὰ ὦτα καὶ τὴν καρδίαν διέστρεψεν ὡς τόξον στρεβλόν, καὶ εἰς τὰ ὀπίσω ἀπέβλεψας ; Τοὺς δέκα χρόνους, χάριτι Θεοῦ, καλῶς περιεπάτησας καὶ εἰς μνείαν τὰς ἁγίας εἰκόνας οὐκ ἤγαγες · νῦν δὲ λέγεις ὅτι εἰδώλων τόπον ἀναπληροῦσι καὶ ὅτι οἱ προσκυνοῦντες αὐτὰς εἰδωλολάτραι, καὶ ἐπέτρεψας παντὶ καὶ πανταχοῦ κατακλάσαι καὶ ἀφανίσαι αὐτὰς καὶ τελείως ἀφάντους γενέσθαι. Καὶ οὐκ ἐφοβήθης τὸ κρίμα τοῦ Θεοῦ τὰ σκάνδαλα ἐλθεῖν εἰς τὰς καρδίας τῶν ἀνθρώπων, οὐ μόνον πιστῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀπίστων. Προσπαραγγέλλει σοι ὁ Χριστὸς μὴ σκανδαλίζειν ἕνα τῶν μικρῶν καὶ διὰ τοῦ μικροῦ σκανδάλου εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον ἀπέρχεσθαι · σὺ δὲ ὅλον τὸν κόσμον ἐσκανδάλισας ὡς μὴ βουλόμενος θάνατον ὑποστῆναι καὶ κακὴν ἀπολογίαν δοῦναι.

Καὶ ἔγραψας ὅτι οὐ δεῖ προσκυνεῖν χειροποίητα καὶ πᾶν εἶδος καθ' ὁμοίωμα, καθὼς εἶπεν ὁ Θεός, μήτε ἐν οὐρανῷ μήτε ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ὅτι πληροφόρησόν με τίς ἡμῖν παρέδωκε σέβεσθαι καὶ προσκυνεῖν, τοῦ Θεοῦ νομοθετοῦντος μὴ προσκυνεῖν, χειροποίητα ; Κἀγὼ ὁμολογῶ ὅτι Θεοῦ νομοθεσία ἐστιν, καὶ διατί, ὡς βασιλεὺς καὶ κεφαλὴ τῶν χριστιανῶν, οὐκ ἠρώτησας γνωστικοὺς ἔχοντας πεῖραν καὶ παρ' αὐτῶν πληροφορηθῆναι δι' ὧν ἔλεγεν ὁ Θεὸς χειροποιήτων, πρὶν ἢ συμφύραι καὶ συγχύσαι καὶ συνταράξαι τοὺς ταπεινοὺς λαούς ; Ὅμως σὺ ἀπώσω καὶ ἠρνήσω καὶ ἐξέβαλες ἔξω τοὺς ἁγίους ἡμῶν πατέρας καὶ διδασκάλους οὓς ἰδιοχείρως καὶ ἐγγράφως ὡμολόγησας πείθεσθαι καὶ ἀκολουθεῖν. Ἡ γραφὴ ἡμῶν καὶ τὸ φῶς καὶ ἡ σωτηρία ἡμῶν οἱ ἅγιοι καὶ θεοφόροι πατέρες καὶ διδάσκαλοι ἡμῶν τυγχάνουσι, καὶ αἱ ἐν Χριστῷ ἓξ σύνοδοι παρέδωκαν ἡμῖν, καὶ οὐ παραδέχῃ αὐτῶν τὰς μαρτυρίας. Ἀνάγκην

18 ἀνεπέμπομεν KVPT : ἀναπέμπομεν SENOQR ἀνεπέμψαμεν M προσφέρομεν L ‖ πρὸς τ. Θεὸν : τῷ Θεῷ L ‖ 19 δεδώρητο M ‖ 20 διεκωδώνισε KVSELT : -νησε PMNOQR ‖ καρδίαν σου L ‖ 21 τόξον : ξύλον SL ‖ 22 τῆς ἁγ. εἰκόνος L ‖ ἁγίας om. M ‖ 23 ἀναπληροῦσι : ἀποπληροῦσι EL ‖ καὶ (οἱ) M ‖ αὐτὰς : αὐτὰ M ‖ εἰδωλολάτραι εἰσὶν M ‖ 24 τελείως : τελεῖαν M ‖ ἀφάντους : ἄφαντας P ἄφαντα M ‖ 25 ἐλθεῖν : ἐνθεῖναι P ἐνθῆναι M ‖ 26 τῶν (ἀπίστων) om. SLNOQRT ‖ προσπαραγγέλλει KVPE : πρόσπαραγγε N πῶς παραγγέλλει SL παραγγέλλει MOQRT ‖ παραγγέλλει δὲ OQ ‖ 28 σὺ δὲ : καὶ σὺ OQRT ‖ 29 κακὴν : κἀκεῖ PO ‖ 31 με : μοι SL ‖ 32 τοῦ ... προσκυνεῖν om. OQRT ‖ 33 σοι ὁμολογῶ RT ‖ ὡς : σὺ ὡς M ‖ 34 καὶ παρ' αὐτῶν om. M ‖ 35 πληροφορηθῆναι : πληρ. εἶχες NOQRT ‖ ὧν ... χειροποιήτων : ἃ ... χειροποίητα OQRT ‖ συγχύσαι : συγχέαι RT ‖ 36 ἐξέβαλες : -λας P ἐξείλες M ‖ 37 οὓς : οἷς LNOQRT ‖ 38-39 (σωτηρία) ἡμῶν om. M ‖ 39 πατέρες καὶ om. M ‖ 39-40 ἐν Χριστῷ : ἁγίαι καὶ οἰκουμενικαὶ M ‖ 40 παρέδωκαν : -δωσαν P ‖ οὐ : σὺ οὐ M ‖ ἀνάγκην : λοιπὸν ἀνάγκην M ‖

20-21 Cf. *Gal.* 5, 7 ; *Dan.* Su. 56 ; *Ps.* 77,57 ; *Luc*, 9, 62. — 25-26 Cf. *Mt.* 18, 7. — 27-28 Cf. *Mt.* 18, 6 et 9. — 30-31 Cf. *Ex.* 20, 4-5.

---

192. C'est exactement l'objection réfutée par le pseudo-ATHANASE : *PG*, 28, col. 621a, utilisé en Occident dès 731, semble-t-il. *MGH*, *Concilia* I, 1, p. 87.

193. καὶ : on attendrait τοῦ (final).

194. Sophistication d'un modèle simple : « L'Écriture, les Pères, les synodes nous ont transmis ». Sur la lumière des Pères, JEAN DE JÉRUSALEM, *Nouthèsia*, p. XXII, et VIII[e] concile, Canon 1 : MANSI, XVI, col. 397de.

195. Tournure sans autre exemple connu de nous. Ailleurs le rédacteur dit : « le synode », « les synodes ».

gnages. Je suis contraint de t'écrire des choses frustes et peu raffinées[196], fruste et peu raffiné que tu es, du moins elles renferment assurément ' la vérité et la puissance de Dieu. ' Nous t'y exhortons au nom de Dieu, rejette l'arrogance et l'orgueil qui t'enveloppe, et en toute humilité prête-nous une oreille sincère, et que Dieu te convainque de la vérité par ses paroles. Car c'est à cause des idolâtres qu'il a parlé[197], qui étaient établis dans la terre promise, qui adoraient des animaux d'or, d'argent et de bois et toute créature, et disaient : ' ce sont nos dieux, et d'autre dieu il n'est point '. De même ils adoraient les créatures du ciel et tous les oiseaux qui volent, et ils disaient : ' ce sont nos dieux, et d'autre dieu il n'y a point. ' Voilà pourquoi Dieu a dit de ne pas adorer les ouvrages de main funestes et maudits du diable : car il y a des ouvrages de main destinés au service et à la gloire de Dieu[198]. Voulant introduire son peuple particulier et saint des Hébreux — suivant la promesse de Dieu à Abraham, Isaac et Jacob, de leur donner la terre promise et de faire des Israélites les possesseurs et héritiers des biens des idolâtres et d'écraser et effacer ces races, parce qu'elles empestaient la terre et l'air par l'iniquité de leurs mœurs — Dieu a averti et prémuni son peuple pour qu'il ne tombe pas dans leurs adorations. Dans le peuple d'Israël Dieu a choisi deux hommes et il les a bénis et sanctifiés, pour qu'ils fabriquent des ouvrages de main, mais pour la gloire et le service de Dieu, pour la mémoire de leurs générations, je veux dire Béséléel et Éliab, l'un de la première tribu, de Juda, et l'autre de la dernière tribu[199], de Dan. Dieu dit à Moïse : ' taille deux tables de pierre et apporte-les moi ', et les ayant taillées, il les lui apporta, et Dieu y écrivit de son propre doigt les dix commandements de vie et d'immortalité. Puis Dieu dit : ' fais des chérubins et des séraphins, et fais une table et dore-la au dedans et au dehors, et fais une arche de bois imputrescible et dépose mes témoignages dans l'arche pour la mémoire de vos générations ', c'est-à-dire les tables, l'urne, la verge, la manne. Sont-ce là des figures[200], et des imitations, ouvrages de main ou non ? Mais elles sont pour la gloire et le service de Dieu.

196. Couple d'épithètes familières à l'auteur, avec variantes (Ia 123, IIa, 320). L'adaptation du *Paris gr.* 1185 A applique au pape le second emploi.

197. Explication traditionnelle de l'interdiction des images.

198. On trouve généralement dans les sources soit « gloire », soit « service » ; Exception : Léonce de Néapolis : *PG*, 94, col. 1328b.

199. Voir ci-dessus, n. 106. Georges le Moine, de Boor, p. 750 : Constantin V est dit « l'antichrist issu de Dan ».

200. Question stéréotypée fréquente dans la controverse sur les images : Syméon de Bosra : *PG*, 94, col. 1376c ; Jean Damascène, *de fide orthodoxa* : *PG*, 94, col. 1169b ; Jean de Jérusalem, *Nouthèsia*, p. xvii.

ἔχομεν γράψαι σοι παχέα καὶ χονδρά, ὥσπερ εἶ χονδρὸς καὶ παχύς, ἀλλ' ὄντως δύναμιν καὶ ἀλήθειαν Θεοῦ ἔχουσιν. Παρακαλοῦμέν σε διὰ τὸν Θεὸν ἀπορρίψασθαι τὴν ὑψηλοφροσύνην καὶ ὑπερηφανίαν τὴν περικειμένην σοι καὶ μετὰ πολλῆς ταπεινώσεως χαρίσασθαι ἡμῖν γνησίως τὴν ἀκρόασίν σου, καὶ πείθει σε ὁ Θεὸς εἰς τὴν ἀλήθειαν δι' ὧν ἐλάλησεν. Διὰ γὰρ τοὺς εἰδωλολάτρας διελέγετο τοὺς ἐγκαθεζομένους εἰς τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας, οἵπερ προσεκύνουν ζῷα χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ καὶ ξύλινα καὶ πᾶσαν τὴν κτίσιν, καὶ ἔλεγον · οὗτοί εἰσιν οἱ θεοὶ ἡμῶν, καὶ ἄλλος θεὸς οὐκ ἔστιν. Ὁμοίως καὶ τοῦ οὐρανοῦ πᾶσαν τὴν κτίσιν προσεκύνουν καὶ πάντα τὰ πετόμενα ὄρνεα, καὶ ἔλεγον · οὗτοί εἰσιν οἱ θεοὶ ἡμῶν, καὶ ἄλλος θεὸς οὐκ ἔστιν. Διὰ ταῦτα τὰ χειροποίητα τοῦ διαβόλου τὰ ἐπιβλαβῆ καὶ ἐπικατάρατα ἔλεγεν ὁ Θεὸς μὴ προσκυνεῖσθαι, ἐπειδὴ εἰσὶ χειροποίητα εἰς ὑπηρεσίαν καὶ εἰς δόξαν Θεοῦ. Ὡς βουλόμενος τὸν οἰκειακὸν αὐτοῦ λαὸν τὸν ἡγιασμένον τῶν Ἑβραίων εἰσαγαγεῖν αὐτόν, καθὼς προεπηγγείλατο ὁ Θεὸς τῷ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ δοῦναι αὐτοῖς τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας, καὶ ποιῆσαι τοὺς Ἰσραηλίτας κτήτορας καὶ κληρονόμους τῶν κτημάτων τῶν εἰδωλολατρῶν, καὶ συντρίψαι καὶ τελείως ἐξαλεῖψαι τὰς γενεὰς ἐκείνας ὅτι ἐμίαναν τὴν γῆν καὶ τὸν ἀέρα ἐκ τῆς παρανομίας ὧν ἔπραττον, προέλεγεν ὁ Θεὸς καὶ προησφαλίζετο τὸν λαὸν αὐτοῦ ἵνα μὴ ἐμπέσωσιν εἰς τὰ προσκυνήματα αὐτῶν. Εἰς τὸν ἰσραηλίτην λαὸν δύο ἄνδρας ἐξελέξατο ὁ Θεός, καὶ εὐλόγησεν αὐτοὺς καὶ ἡγίασεν, ἵνα ἔργα χειροποίητα ἐργάσωνται, ἀλλ' εἰς δόξαν καὶ ὑπηρεσίαν Θεοῦ, εἰς μνημόσυνον τῶν γενεῶν αὐτῶν · τὸν Βεσελεὴλ λέγω καὶ τὸν Ἐλιάβ, τῆς πρώτης φυλῆς τοῦ Ἰούδα καὶ τῆς ἐσχάτης φυλῆς τοῦ Δᾶν. Λέγει ὁ Θεὸς τῷ Μωϋσῇ · λάξευσον πλάκας δύο λιθίνας καὶ φέρε μοι, καὶ λαξεύσας ἤγαγεν, καὶ ἔγραψεν ὁ Θεὸς τῷ ἰδίῳ δακτύλῳ τοὺς δέκα ζωοποιοὺς καὶ ἀθανάτους λόγους. Εἶτα λέγει ὁ Θεός · ποίησον χερουβὶμ καὶ σεραφίμ, καὶ ποίησον τράπεζαν καὶ περιχρύσωσον ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν, καὶ ποίησον κιβωτὸν ἀπὸ ξύλων ἀσήπτων, καὶ ἔμβαλε τὰ μαρτύριά μου εἰς τὴν κιβωτὸν εἰς μνημόσυνον τῶν γενεῶν ὑμῶν, τουτέστι τὰς πλάκας, τὴν σταμνόν, τὴν ῥάβδον, τὸ μάννα. Ἆρά εἰσι ταῦτα καὶ εἴδη καὶ ὁμοιώματα χειροποίητα ἢ οὐχί ; Ἀλλὰ εἰς δόξαν καὶ ὑπηρεσίαν Θεοῦ.

42 ἔχουσιν : περιέχουσιν PM ‖ 44 γνησίως τὴν : τὴν γν. V ‖ σε : σοι P ‖ 45 ἐγκαθεζομένους : καθεζομένους M ‖ 46 οἵπερ : οἵτινες RT ‖ ζῷα : ζῷδα M ‖ 47 τὴν om. S ‖ 48 τοῦ οὐρανοῦ : ἐν τῷ οὐρανῷ M ‖ κτίσιν τοῦ οὐρανοῦ προσεκύνουν οἱ ἄνθρωποι M ‖ 50 διὰ : καὶ διὰ M ‖ 51 ἐπειδὴ : ἐπ. γὰρ OQRT ‖ εἰς (δόξαν) om. LRT ‖ Θεοῦ : Θ. ἃ προσκυνοῦμεν ἡμεῖς M ‖ 52 οἰκειακὸν : οἰκεῖον M ‖ 53 αὐτόν om. OQRT ‖ 54 ἰσραηλίτας : ἰσδρα- M ‖ κτήτορας : κτ. καὶ οἰκήτορας M ‖ 55 τελείως : τελίαν M ‖ 56 ἔπραττον : ἔπρ. κακῶν M ‖ 57 λαὸν : ἡγιασμένον αὐτοῦ λ. M ‖ 58 ἰσραηλίτην : ἰσδραηλ- M ‖ 59 ἡγίασεν : ἡγ. καὶ ἐσόφισεν M ‖ 61 τοῦ... φυλῆς om. OQRT ‖ post Ἰούδα KLS add. καὶ τῆς ἐσχάτης φυλῆς τοῦ Ἰούδα, sed expunxit postea K ‖ 62 δύο πλάκας M ‖ 63 ἰδίῳ ἁγίῳ M ‖ καὶ ζωοποιοὺς NOQRT ‖ 66 ἔμβαλε : βάλε M ‖ μου : σου QRT ‖ 68 χειροποίητα post ταῦτα M ‖ καὶ χειροποίητα RT ‖

42 Cf. II *Cor.* 6, 7. — 46-47 Cf. *Sap.* 13, 10-11. — 50-51 Cf. *Sap.* 14, 8. — 51 Cf. *Ju.* 8, 18. — 55-56 Cf. *Lev.* 18, 27-28. — 58-61 Cf. *Ex.* 31, 1-6. — 61-63 Cf. *Ex.* 34, 1, 4 et 31, 18. — 64-66 Cf. *Ex.* 38, 1, 6-7, 9. — 66-67 Cf. *Ex.* 25, 16 et *Hebr.* 9, 4.

Ce grand Moïse[201], pénétré de crainte[202], désirant voir une figure et une ressemblance de peur de se tromper, implorait Dieu ainsi : ' Seigneur, montre-toi à moi, pour que je te voie distinctement ', et Dieu répondit : ' si tu me vois, tu meurs, mais entre dans le trou du rocher et tu verras mon dos '. Dieu lui montra, comme en vision, ' le mystère caché depuis les siècles et les générations '. Mais dans nos générations, dans les derniers temps, il s'est montré à nous[203] clairement, dos et face, entièrement[204]. Lorsque Dieu eut vu la race humaine entièrement perdue, pris de compassion pour son œuvre, il envoya son Fils né avant les siècles, et descendant des cieux, il entra dans le sein de la sainte vierge Marie. Il fit briller la vraie lumière dans sa matrice, et cette lumière, au lieu de semence, se fit chair[205], et elle naquit. Celui qui est Dieu se fit homme, et il fut baptisé dans le Jourdain et il nous baptisa nous aussi. Et il commença à nous donner en gage des signes de reconnaissance[206] afin que nous ne nous égarions pas. Et entrant à Jérusalem, dans la salle haute de la sainte et glorieuse Sion, au repas mystique, il nous livra son saint corps et nous abreuva de son précieux sang. Là il lava aussi nos pieds, et 'nous avons bu et mangé avec lui', 'et nos mains l'ont touché ', et il s'est fait notre proche, et notre Vérité s'est manifestée, et l'erreur et l'obscurité qui nous enveloppaient se sont enfuies et ont disparu, et ' sa voix a retenti par toute la terre et ses paroles jusqu'aux extrémités du monde '. Du monde entier les hommes, ailés tels des aigles, ont commencé à arriver à Jérusalem, suivant la parole du Seigneur dans les évangiles : ' là où est la dépouille, là s'assembleront les aigles '. Le Christ, c'est la dépouille, les aigles au vol puissant, ce sont les hommes pieux et amis du Christ. Ayant vu le Seigneur, comme ils l'avaient vu[207], ils en peignirent l'image[208]. Comme ils avaient vu la mère du Seigneur, ils en

201. Pour le canevas sous-jacent au § suivant, cf. PHILON de Carpathos, *Enarr. in Cant.* : *PG*, 40, col. 72c-73a, cité par Hadrien Ier (JAFFÉ-EWALD, no 2483) : MANSI, XIII, col. 769bc, sous le nom d'Épiphane. Ce schéma est réduit à l'extrême chez JEAN DE JÉRUSALEM, *Nouthèsia*, p. XXI, qui passe ensuite à l'image d'Edesse (ici beaucoup plus loin).

202. Dans la tradition « désir », cf. référence n. 201 ; de même THÉODORET, *Qu. sel. in Exodum* LXVIII : *PG*, 80, col. 293bc.

203. ÉPIPHANE (cité n. 201) : « se demonstravit » ; JEAN DE JÉRUSALEM, *Nouthèsia*, p. XXI : ἐφανέρωσεν ἑαυτόν.

204. Outrance : en bonne doctrine la divinité, même dans le cas du Christ, n'est perceptible que dans ses opérations. Cf. glose sur ps. ATHANASE, *ad Antiochum* qu. LXII : *PG* 28, n. 93 de col. 633.

205. Si l'on remplace « lumière » par « grâce », réminiscence (?) d'un poème de Georges Pisidès sur le baptême du Christ, cf. L. STERNBACH, *Wiener Studien*, 14, 1892, no LXXIII.

206. Signes de reconnaissance ? Tour bizarre : « gnôrismata », dans la Synodique des patr. orientaux à Théophile, ed. Sakkélion, p. 11, s'applique aux signes et symboles permanents de l'incarnation, i. e. le baptême et l'eucharistie ; chez NICÉPHORE, *adv. Iconomachos*, ed. Pitra, p. 246, aux traits distinctifs, aux signes, de l'ère de la grâce.

207. L'origine apostolique des images est professée au moins implicitement dès

Μωϋσῆς ἐκεῖνος ὁ μέγας φόβῳ συνεχόμενος, θέλων ἰδεῖν εἶδος καὶ ὁμοίωμα μήπως πλανηθῇ, παρεκάλει τὸν Θεὸν λέγων · Κύριε, δεῖξόν μοι σεαυτόν, γνωστῶς ἴδω σε, καὶ ὁ Θεὸς ἀπεκρίνατο · ἐὰν ἴδῃς με, ἀποθνήσκεις, ἀλλὰ διάβηθι διὰ τῆς ὀπῆς τῆς πέτρας, καὶ ὄψει τὰ ὀπίσθιά μου. Ἔδειξεν αὐτῷ ὁ Θεός, ὡς ἐν ὁράματι, τὸ ἀποκεκρυμμένον μυστήριον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, ἀλλ' ἐπὶ τῶν ἡμετέρων γενεῶν ἐν τοῖς ἐσχάτοις καιροῖς ἔδειξεν ἡμῖν ἑαυτὸν φανερόν, καὶ τὰ ὀπίσθια καὶ τὰ ἔμπροσθεν ὁλοτελῶς. Ὅτε δὲ εἶδεν ὁ Θεὸς τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων εἰς τέλος ἀπολλύμενον, σπλαγχνισθεὶς εἰς τὸ ἴδιον πλάσμα, ἐξαπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν πρὸ αἰώνων γεγεννημένον, καὶ κατελθὼν ἐκ τῶν οὐρανῶν εἰσῆλθεν εἰς τὴν κοιλίαν τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας · ἐκλάμψας τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἐν τῇ μήτρᾳ αὐτῆς, ἐκεῖνο τὸ φῶς ἀντὶ σπόρου σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐγεννήθη · Θεὸς ὤν, ἄνθρωπος ἐγένετο, καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ποταμόν, καὶ ἐβάπτισεν καὶ ἡμᾶς. Ἤρξατο δοῦναι ἡμῖν ἐνέχυρα γνωρισμάτων ἵνα μὴ πλανώμεθα. Καὶ εἰσελθὼν εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα εἰς τὸ ὑπερῷον τῆς ἁγίας καὶ ἐνδόξου Σιών, εἰς τὸν μυστικὸν δεῖπνον παρέβαλεν ἡμῖν τὸ ἅγιον αὐτοῦ σῶμα καὶ ἐπότισεν ἡμᾶς τὸ τίμιον αὐτοῦ αἷμα. Ἐκεῖ καὶ τοὺς πόδας ἡμῶν ἔνιψεν, καὶ συνεπίομεν καὶ συνεφάγομεν αὐτῷ, καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν αὐτόν, καὶ γνώριμος ἡμῶν ἐγένετο, καὶ ἐφανερώθη ἡμῶν ἡ ἀλήθεια, καὶ ἡ πλάνη καὶ ἡ ἀχλὺς ἡ περικειμένη ἡμῖν ἐξέφυγεν καὶ ἀφανὴς ἐγένετο, καὶ εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτοῦ, καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτοῦ. Ἤρξαντο ἀπὸ ὅλου τοῦ κόσμου οἱ ἄνθρωποι, πετόμενοι ὡς ἀετοί, εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα παραγίνεσθαι, καθὼς εἶπεν ὁ Κύριος ἐν τοῖς εὐαγγελίοις · ὅπου τὸ πτῶμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἀετοί · ὁ Χριστὸς τὸ πτῶμα, οἱ ἀετοὶ ὑψηλοπετεῖς οἱ θεοσεβεῖς καὶ φιλόχριστοι ἄνθρωποι. Ἰδόντες τὸν Κύριον, καθὼς εἶδον ἱστορήσαντες ἐζωγράφησαν. Καθὼς εἶδον τὴν μητέρα τοῦ Κυρίου, ἱστορήσαντες ἐζωγρά-

69 ὁ Μωϋσῆς OQRT ‖ 70 μοι : με P ‖ 70-71 ἴδω σε γνωστῶς M ‖ 72 καὶ ἔδειξεν M ‖ ὡς om. OQRT ‖ 74 ἑαυτὸν : αὐτὸν KVSPN ‖ φανερόν : φανερῶς M ‖ 75 δὲ : γὰρ L ‖ 77 πρὸ αἰώνων : προαιώνιον KVSLN ‖ 79 ἐκεῖνο : καὶ τὸ OQRT ‖ σπόρου : σπορᾶς M ‖ Θεὸς : καὶ Θ. M ‖ 79-80 ἐγένετο ἄνθρωπος M ‖ 80 καὶ (ἐβάπτισεν) om. M ‖ 84 συνεφάγ. καὶ συνεπίομεν ML ‖ 85 ἡμῶν¹ : ἡμῖν K²M²LT ‖ ἡμῶν² KVSPMNOQRT : ἡμῖν K²M²L ‖ 88 ἤρξαντο λοιπὸν οἱ ἄνθρωποι ἀπὸ ... κόσμου M ‖ 89 παραγ. εἰς τὰ Ἱεροσολ. M ‖ 90 συναχθήσονται om. PM ‖ (συναχθ.) οἱ ἀετοί : καὶ οἱ ἀετοί PMOQRT ‖ οἱ² om. LOQRT ‖ οἱ ὑψηλοπετεῖς PM ‖ 91 οἱ θεοσεβεῖς : καὶ θεοσ. KSVPMN ‖ 91 καὶ καθὼς M ‖ 91-92 ἱστορήσαντες ... καθὼς εἶδον om. S ‖ 92 καὶ καθὼς M ‖

69-72 Cf. *Ex.* 33, 13-23 passim. — 73 *Eph.* 3, 9. — 78 Cf. *Jo.* 1, 9. — 84 *Act.* 10, 41. — 84-85 I *Jo.* 1, 1. — 89-90 *Mt.* 24, 28.

---

le début du VIII[e] s. Le tour « comme ils ont vu » devient banal dans la 2[e] moitié du VIII[e] siècle : JEAN DE JÉRUSALEM, « *Synodique* » : *PG*, 95, col. 329 ; NICÉPHORE, *contra Eusebium*, ed. Pitra, p. 413.

208. Tour propre à I[a], inconnu des autres sources du VIII[e] s., semble-t-il, qui n'emploient que l'un *ou* l'autre verbe. La locution *zôgraphia kai istoria* (I[a], 155, et passage parallèle de II[a], 305-307), également particulière à l'auteur, désigne plutôt chez lui les scènes ou les cycles. Insolite est également *zôgraphia* pour désigner une image de s. Pierre (une fois sur trois). Dans les autres cas, I[a] et II[a] emploient pour cette acception *eikôn* ou *charaktèr*. Les tours inusités par ailleurs maquillent probablement des plagiats.

peignirent l'image. Ayant vu Jacques le frère du Seigneur, comme ils l'avaient vu, ils en peignirent l'image. Ayant vu le protomartyr Étienne[209], comme ils l'avaient vu, ils en peignirent l'image. Et dans la suite, ayant vu le visage des martyrs qui ont répandu leur sang pour le Christ, ils le peignirent. C'est ainsi qu'à cette vue, dans le monde entier, les hommes, abandonnant les adorations du diable, adorèrent celles-là. Que vaut-il mieux[210], empereur, à ton avis, adorer ces images ou celles de la tromperie du diable ? Tandis que le Christ se trouvait à Jérusalem, Avgaros, alors souverain absolu[211] de la ville d'Édesse, à la nouvelle des œuvres miraculeuses du Christ, écrivit au Christ une lettre, et le Christ lui envoya une réponse écrite de sa main (et) son saint et glorieux visage[212]. Et envoie auprès de cette image non faite de main d'homme, et tu verras : des foules s'y rassemblent de l'orient et y prient. Et il est bien d'autres « cheiropoiètes »[213] de cette espèce que détiennent les armées chères au Christ des thèmes, et chaque jour tu les vénères tout en les méprisant[214]. Pourquoi ne représentons-nous pas en peinture le Père de notre Seigneur Jésus-Christ ? Parce que nous ne savons pas quel il est, et qu'il est impossible de figurer et peindre la nature de Dieu. Et si nous l'avions contemplé et l'avions connu comme son Fils, Lui aussi nous pourrions le figurer et le peindre[215], et son visage à lui, l'appellerais-tu aussi une idole[216] ?

Nous t'en conjurons en frères[217] dans le Christ : reviens à la vérité d'où tu es sorti, rejette ton arrogance et renonce à ton entêtement, et écris à tout l'univers[218], et relève ceux que tu as scandalisés et aveuglés, encore que, dans ta profonde insensibilité, cela ne compte pas pour toi. L'amour du Christ le sait[219] : quand nous pénétrons dans l'église[220] du saint coryphée Pierre, et lorsque nous contemplons le portrait du saint, nous sommes pris de componction et, telle la pluie née de l'humidité de l'air, nos larmes coulent. Le Christ a fait voir[221] les aveugles, toi tu as aveuglé ceux qui avaient bonne vue, et tu les as entravés. Et tu as arrêté leur marche[222] et

209. Sujets iconographiques limités à la communauté primitive de Jérusalem.

210. Construction difficile, d'où les libertés de LO et *Paris. gr.* 1185A.

211. Même tour pour désigner l'emprise du démon sur l'humanité : *Didascalie de Jacob*, ed. Nau, *Patrol. orient.*, 8, p. 763.

212. Argument absent des écrits authentiques de Germain et de la lettre de Grégoire à Germain, mais utilisé par Jean Damascène, *de fide orth.*, IV, 16 : *PG*, 94, col. 1173a, et *de imag.* I (florilège) : *ibid.*, col. 1261b.

213. La variante « acheiropoiètes » est ici défendable : il y a possibilité d'haplographie.

214. Peu clair. Le *Paris. gr.* 1185A comprend : « tu les adores... *encore que* tu les méprises » (f. 202v).

215. Transposition populaire de la réfutation savante opposée à l'objection tirée de l'aniconisme mosaïque. Nicéphore, *adv. Iconomachos*, ed. Pitra, p. 246 : « Pourquoi ne dois-tu pas faire d'image ? Parce que tu n'as pas vu, comme dit l'Écriture. De sorte que, si tu avais vu, il te serait permis d'en faire ».

216. Plusieurs témoins mettent ici un point d'interrogation.

217. Cf. incipit de Ia et IIa.

218. Tours parallèles ci-dessous (Ia, 111-112, 208, 378).

φησαν. Ἰδόντες Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ Κυρίου, καθὼς εἶδον αὐτὸν ἱστορήσαντες ἐζωγράφησαν. Ἰδόντες τὸν πρωτομάρτυρα Στέφανον, καθὼς εἶδον αὐτὸν ἱστορήσαντες ἐζωγράφησαν. Καὶ κατ' ἔπος ἰδόντες τὰ πρόσωπα τῶν μαρτύρων τῶν ἐκχυσάντων τὸ αἷμα ὑπὲρ Χριστοῦ ἐζωγράφησαν. Καὶ θεωρήσαντες λοιπὸν ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ οἱ ἄνθρωποι, ἀφέντες τὰς προσκυνήσεις τοῦ διαβόλου, ταύτας προσεκύνησαν. Ποῖόν σοι φαίνεται, βασιλεῦ, ταύτας τὰς εἰκόνας προσκυνεῖσθαι ἢ τῆς πλάνης τοῦ διαβόλου ; Ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ Χριστοῦ εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα Αὔγαρος, ὁ τότε κρατῶν καὶ βασιλεύων εἰς τὴν πόλιν τῶν Ἐδεσηνῶν, ἀκούων τὰς θαυματουργίας τοῦ Χριστοῦ, ἔγραψεν τῷ Χριστῷ ἐπιστολήν, καὶ ὁ Χριστὸς ἀπέστειλεν ἰδιοχείρως ἀντίγραφον, τὸ ἅγιον καὶ ἔνδοξον αὐτοῦ πρόσωπον. Καὶ εἰς ἐκείνην τὴν ἀχειροποίητον πέμψον καὶ ἰδέ · πλήθη λαῶν τῆς ἀνατολῆς ἐκεῖ συναθροίζονται καὶ προσεύχονται. Καὶ ἄλλα πολλὰ χειροποίητα τοιαῦτα εἰσίν, ἅπερ διακατέχουσι τὰ φιλόχριστα ἐκστρατεύματα τῶν θεμάτων, ἅπερ καθ' ἡμέραν προσκυνεῖς καὶ περιφρονεῖς. Διατί τὸν Πατέρα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ οὐχ ἱστοροῦμεν καὶ ζωγραφοῦμεν ; Ἐπειδὴ οὐκ οἴδαμεν τίς ἐστι, καὶ Θεοῦ φύσιν ἀδύνατον ἱστορῆσαι καὶ ζωγραφῆσαι, καὶ εἰ ἐθεασάμεθα καὶ ἐγνωρίσαμεν καθὼς τὸν Υἱὸν αὐτοῦ, κἀκεῖνον ἂν εἴχομεν ἱστορῆσαι καὶ ζωγραφῆσαι, καὶ ἵνα κἀκείνου τὸν χαρακτῆρα εἴδωλον ἀποκαλῇς ;

Μαρτυρόμεθά σοι ὡς ἀδελφοὶ ἐν Χριστῷ, εἴσελθε πάλιν εἰς τὴν ἀλήθειαν ὅθεν ἐξῆλθες, ἀπόρριψον τὴν ὑψηλοφροσύνην καὶ τὸ πεῖσμα σου κατάργησον, καὶ γράψον παντὶ καὶ πανταχοῦ, καὶ διανάστησον οὓς ἐσκανδάλισας καὶ ἀπετύφλωσας κἂν εἰς οὐδὲν αὐτὸ ἔχεις διὰ τὴν πολλήν σου ἀναισθησίαν. Οἶδεν ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ · ὅτε εἰσέλθωμεν εἰς τὸν ναὸν τοῦ ἁγίου κορυφαίου Πέτρου, καὶ θεωρήσωμεν τὴν ζωγραφίαν τοῦ ἁγίου, εἰς κατάνυξιν ἐρχόμεθα, καὶ ὥσπερ ὑετὸς ἐκ τῆς τοῦ ἀέρος βροχῆς, οὕτω τὰ δάκρυα ἡμῶν καταχέονται. Ὁ Χριστὸς τοὺς τυφλοὺς ἀνέβλεψεν, σὺ τοὺς καλῶς βλέποντας ἀπετύφλωσας, καὶ ἐνεπόδισας καὶ ἀπροκόπους ἐποίησας

94 ἰδόντες : ἴδον M ‖ καὶ καθὼς M ‖ 95 καὶ κατ' ἔπος : κατέπος κατέπος M ‖ 96 ἐζωγράφησαν : καὶ αὐτοὺς ἐζ. M ‖ καὶ om. M ‖ 98 φαίνεται : φ. κρεῖττον LO ‖ 100 τῶν om. OQRT ‖ Ἐδεσηνῶν : Αἰδεσινῶν KVSP MLN ‖ 102 τὸ ἅγιον : καὶ τὸ ἅγ. Q² ‖ 103 ἐκεῖ : ὅτι ἐκεῖ M ‖ συναθροιζόμενα καὶ προσευχόμενα L ‖ 104 χειροποίητα : ἀχειροποίητα MR ‖ διακατέχουσι : κατέχουσι L ‖ 105 περιφρονεῖς : περιφανεῖς L ‖ διατί γὰρ M ‖ 106 κυρίου ἡμῶν ML ‖ 107-109 καὶ εἰ... ἀποκαλῇς : ζωγραφοῦμεν δὲ καὶ ἱστοροῦμεν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν εἰκόνα κατὰ τὸν ἀνθρώπινον χαρακτῆρα M ‖ 108 εἴχομεν : εἴχαμεν P ‖ 109 ἵνα : μὴ s. v. K² ‖ ἀποκαλῇς — 129 πρέσβευε V columna b media parte mutila ‖ ἀποκαλῇς KLNOQT : ἀποκαλεῖς PSR ‖ 110 ἐν Χρ. ἀδελφοί M ‖ 111 ἀπόρριψον : ἀπόρριψαι KSPM ‖ 112 πανταχοῦ καὶ παντὶ PM ‖ διανάστησον : ἀνάστησον M ‖ κἂν : καὶ M ‖ 113 ἔχεις : ἔχῃς NQT ‖ 114 εἰσέλθομεν LN ‖ καὶ κορυφαίου SMT ‖ θεωρήσομεν KNQRT : θεάσωμεθα M ‖ 115 τῆς om. M ‖ 117 post ἐνεπόδισας, OQRT add. κἂν εἰς οὐδὲν αὐτὸ ἔχεις ‖ καὶ ἀπροκόπους ἐποίησας om. L ‖ ἀπροσκόπους T ‖

---

219. Tour rare, se rencontrant dans la Vie de Syméon Salos, ed. Rydén, p. 167. Le *Paris. gr.* 1185 A adapte : « le Christ-Vérité sait » (f. 202).

220. Repris plus bas, 153-154.

221. Construction transitive très rare, réitérée in IIª, 370.

222. « Privés de progrès » (spirituel) ; cf. *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, ed. I. Hausherr, p. 153.

(tu as coupé) la bonne route des hommes, et tu les a frustrés des prières et, au lieu des veilles et de l'assiduité et du zèle pour Dieu[223], tu as précipité les humbles dans le sommeil, la somnolence et l'indifférence[224].

Tu dis aussi que nous adorons des pierres et des murs et des planches[225]. Ce n'est pas comme tu dis[226], empereur, mais pour nous souvenir, pour nous stimuler et pour élever notre esprit fruste et rude[227] par le moyen de ceux dont les images portent le nom, que l'on invoque, dont nous voyons les traits[228], et non pas comme des dieux, comme tu dis toi, à Dieu ne plaise ! Car nous ne plaçons pas dans ces objets notre espérance. Et si c'est une image du Seigneur, nous disons[229] : « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, viens à notre secours et sauve-nous. » Si c'est une image de sa sainte mère : « Sainte théotokos, mère du Seigneur, intercède auprès de ton Fils, notre vrai Dieu, pour le salut de notre âme. » Si c'est l'image d'un martyr : « Saint Étienne protomartyr, qui as répandu ton sang pour le Christ, puisque tu as du crédit, intercède pour nous. » Et pour tout martyr qui a été martyrisé, nous nous exprimons ainsi, nous élevons de telles prières par eux, et non pas comme tu dis, empereur, en appelant dieux les martyrs[230].

Débarrasse-toi de tes pensées mauvaises, je t'en conjure, et arrache ton âme aux scandales et aux malédictions que tu reçois du monde entier, car les petits enfants eux-mêmes te moquent. Fais le tour des écoles[231] et dis : « C'est moi le destructeur et le persécuteur des images », et sur-le-champ ils cassent leurs tablettes sur ta tête, et ce que tu n'as pas appris des gens sensés tu l'apprendras des petits enfants sans jugement.

Tu as écris : « Ozias, roi des Juifs, après huit cents ans a enlevé le serpent d'airain du temple, et moi après huit cents ans j'ai enlevé les idoles des églises ». En vérité Ozias aussi était ton frère, et il avait ton entêtement, et il a tyrannisé les prêtres du temps comme tu le fais aujourd'hui. Car ce serpent, David le béni l'avait introduit dans le temple avec l'arche sainte. Qu'était-ce, en effet, sinon une figure d'airain sanctifiée par Dieu à cause de ceux qui étaient alors malades et avaient été mordus par les serpents,

223. Passage parallèle : IIa, l. 312-314. D'un côté, des dispositions morales, de l'autre des instruments de musique.

224. Le verbe, employé IIa au sens propre, semble avoir ici un sens figuré, formé sur celui de ἐκτραχηλίζω (cf. Liddell-Scott, s. hoc verbo). On peut se demander si, dans une première rédaction, il n'était pas question de châtiments corporels.

225. Ordinairement, l'énumération se borne aux « murs et planchettes » (fresques et icônes) : cf. Jean de Jérusalem : « *Synodique* » : *PG*, 95, col. 317a : Hadrien, ad Carolum M. (Jaffé-Ewald, nº 2483) : « parietibus et tabulis ».

226. Ce passage rappelle la « Dialexis du Juif » lue au VIIe concile, act. V, Mansi, XIII, col. 168a, et pour la construction Hadrien, ad Carolum M. (Jaffé Ewald, nº 2483) : « non ita est, sed petens ».

227. Ci-dessus, n. 196.

228. Iconologie rudimentaire, compatible avec le début du viiie s.

229. Extension aux images des prières adressées aux saints, à en juger par Astérios d'Amaseia : *PG*, 40, col. 317cd. Ces formules de prière se rencontrent

καὶ τὸν καλὸν δρόμον τῶν ἀνθρώπων, καὶ τῶν εὐχῶν ἀπεστέρησας, καὶ ἀντὶ ἀγρυπνιῶν καὶ προσεδρείας καὶ σπουδῆς τῆς πρὸς Θεόν, εἰς ὕπνους καὶ νυσταγμοὺς καὶ εἰς ἀμελείας τοὺς ταπεινοὺς λαοὺς κατέρραξας καὶ ἀπεκεφάλισας.

Καὶ λέγεις ὅτι πέτρας καὶ τοίχους καὶ σανίδια προσκυνοῦμεν. Οὐχ ὡς λέγεις ἐστί, βασιλεῦ, ἀλλ' εἰς ὑπόμνησιν ἡμῶν καὶ εἰς διέγερσιν, καὶ τὸν νοῦν ἡμῶν τὸν παχὺν καὶ χονδρὸν ἄνω ἀναφέροντα δι' ὧν τὰ ὀνόματα καὶ δι' ὧν ἡ ἐπίκλησις καὶ δι' ὧν οἱ χαρακτῆρες, καὶ οὐχ ὡς θεούς, ὡς λέγεις σύ, μὴ γένοιτο · οὐ γὰρ ἔχομεν τὰς ἐλπίδας εἰς αὐτά. Καὶ εἰ μέν ἐστιν εἰκὼν τοῦ Κυρίου, λέγομεν · Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱὲ τοῦ Θεοῦ, βοήθησον καὶ σῶσον ἡμᾶς. Εἰ δὲ τῆς ἁγίας αὐτοῦ μητρός, λέγομεν · Ἁγία θεοτόκε, μῆτερ τοῦ Κυρίου, πρέσβευε εἰς τὸν υἱόν σου, τὸν ἀληθινὸν Θεὸν ἡμῶν, εἰς τὸ σῶσαι τὰς ψυχὰς ἡμῶν. Εἰ δὲ μάρτυρος · Ἅγιε Στέφανε πρωτομάρτυς, ὁ ἐκχύσας τὸ αἷμά σου ὑπὲρ Χριστοῦ, ὡς ἔχων παρρησίαν πρέσβευε ὑπὲρ ἡμῶν. Καὶ ἐπὶ παντὸς μάρτυρος μαρτυρήσαντος οὕτως λέγομεν, τοιαύτας εὐχὰς ἀναπέμπομεν δι' αὐτῶν, καὶ οὐκ ἔστιν ὡς λέγεις, βασιλεῦ, θεοὺς τοὺς μάρτυρας ὀνομάζοντες.

Ἀπόστρεψον τὰς ἐννοίας σου τὰς κακάς, μαρτύρομαί σοι, καὶ ῥῦσαι τὴν ψυχήν σου ἀπὸ τῶν σκανδάλων, καὶ ἀπὸ τῶν καταρῶν ὧν λαμβάνεις ἀπὸ ὅλου τοῦ κόσμου, ὅτι καὶ τὰ μικρὰ παιδία καταπαίζουσί σου. Γύρευσον εἰς τὰς διατριβὰς τῶν σχολίων, καὶ εἰπὲ ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ καταλύτης καὶ διώκτης τῶν εἰκόνων, καὶ εὐθὺς τὰς πινακίδας αὐτῶν εἰς τὴν κεφαλήν σου τύπτουσι, καὶ ὅπερ οὐκ ἐπαιδεύθης ὑπὸ τῶν φρονίμων παιδεύῃ ὑπὸ τῶν ἀφρόνων καὶ μικρῶν παιδίων.

Ἔγραψας ὅτι Ὀζίας ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων μετὰ ὀκτακοσίους χρόνους ἐξήγαγεν τὸν χαλκοῦν ὄφιν ἐκ τοῦ ναοῦ, κἀγὼ μετὰ ὀκτακοσίους χρόνους ἐξήγαγον τὰ εἴδωλα ἐκ τῶν ἐκκλησιῶν. Ἀληθῶς καὶ Ὀζίας ἀδελφός σου ἦν, καὶ τὸ σὸν πεῖσμα εἶχεν, καὶ τοὺς τότε ἱερεῖς ἐτυράννησεν ὥσπερ σύ. Ἐκεῖνον γὰρ τὸν ὄφιν ὁ ἡγιασμένος Δαυὶδ εἰσήγαγεν εἰς τὸν ναὸν μετὰ τῆς ἁγίας κιβωτοῦ · τί γὰρ ἦν ἐκεῖνο, εἰ μὴ χάλκωμα ἡγιασμένον ὑπὸ Θεοῦ διὰ τοὺς τότε ἀρρωστοῦντας καὶ δακνομένους ὑπὸ

118 ἀνθρώπων : ἀνθρ. ἐνέκοψας OQRT ‖ ἀπεστέρησας : αὐτοὺς ἀπ. OQRT ‖ 119 σπουδῆς : προσευχῆς M ‖ τῆς om. M ‖ νυσταγμοὺς : εἰς ν. M ‖ εἰς (ἀμελείας) om. OQRT ‖ 120 κατέρριξας M ‖ 121 σανίδας καὶ τοίχους M ‖ 122 εἰς (διέγερσιν) om. SOR ‖ 123 χονδρὸν καὶ παχὺν OQRT ‖ ἀναφέροντες T ‖ τὰ : καὶ τὰ M ‖ 125 εἰς : ἐπ' M ‖ 127 πρέσβευε : πρέσβευσον SNPOQRT ‖ 128 μάρτυρος : πρωτομάρτυρος L ‖ πρωτομάρτυς om. OQRT ‖ 129 τοῦ Χριστοῦ M ‖ ὡς ἔχων παρρ. : ἔχων παρρησίαν ὡς πρωτομάρτυς OQRT ‖ 130 μαρτυρήσαντος ὑπὲρ τοῦ Χριστοῦ M ‖ 132 σοι om. M ‖ 134 σχολίων : σχολείων VOQRT ‖ 135 εὐθὺς : εὐθέως M ‖ 137 παιδεύῃ : -δεύει S -έσαι PM ‖ 138 ἔγραψες M ‖ ἔγρ. ἡμῖν M ‖ 141 καὶ σὺ M ‖ ἐκεῖνον : ἐκεῖνος L ‖ ὄφιν : ὄφιν ὃν L ‖ 142 Δαυὶδ om. L ‖ κιβωτοῦ : κιβ. ἐξέβαλε L ‖ 143 χάλκωμα : χαλίνωμα M ‖ Θεοῦ : τοῦ Θ. OQRT ‖

118 Cf. I *Petr.* 3, 7 (?). — 133 Cf. *Jer.* 36, 22. — 134 Cf. IV *Reg.* 2, 23. — 138-139 Cf. IV *Reg.* 18, 4. — 140-141 Cf. II *Chron.* 26, 16-19. — 142-146 Cf. *Num.* 21, 8-9.

ébauchées chez GERMAIN, *ad Thomam* : *PG*, 98, col. 181d, plus développées dans la Dialexis, citée n. 226, mais surtout chez JEAN DE JÉRUSALEM, *adv. Iconomachos* : *PG*, 96, col. 1360bd, et plus encore ici.

230. Même formule chez ASTÉRIOS d'Amaseia, *loc. cit.*, col. 321d.

231. Sur ce lieu commun, ci-dessus, n. 169 ; « scholion » est constant dans les mss. de la Vie de Syméon Salos, ed. L. Rydén, p. 145, 151.

pour que fût montré[232] aux peuples celui qui a introduit le péché dans le premier couple créé par Dieu, Adam et Ève, il l'avait établi pour la guérison des pécheurs. Et toi, comme tu t'en targues, dans les huit cents ans tu as chassé des églises la bénédiction et la sanctification des martyrs. Et puisque tu as bien confessé[233] tout d'abord, spontanément et sans aucune pression, et tu as souscrit ensuite de ta main, tu as placé sur ta tête leur malédiction. Nous avions l'intention nous aussi, comme détenant de saint Pierre le coryphée le droit, la puissance et l'autorité[234], de te donner une pénitence, mais puisque[235] tu t'es imposé toi-même la malédiction, conserve-la[236] avec les conseillers que tu choies.

Mais quelle édification et quelle carrière de ceux qui couraient bien tu as interrompues ! L'amour du Christ le sait[237] : nous-mêmes, lorsque nous entrons dans l'église et que nous contemplons les représentations et les peintures[238] des œuvres miraculeuses de N. S. Jésus-Christ[239], et sa sainte mère tenant dans les bras Notre-Seigneur Dieu au sein, et les anges faisant cercle et clamant le trisagion[240], nous ne nous retirons pas sans être émus, et qui ne serait pas ému et ne pleurerait ? De même le Baptiste et les prêtres[241] tout autour, et le banquet mystique[242], et l'illumination des aveugles, et le sursaut de Lazare, et la guérison du lépreux et du paralytique, la foule assise sur l'herbe, les corbeilles et les paniers et les restes, la transfiguration du mont Thabor, la crucifixion du Seigneur, sa sépulture et sa sainte résurrection, sa sainte ascension et la descente de l'Esprit Saint. Qui, devant la scène d'Abraham, le glaive suspendu sur le cou de l'enfant, ne serait pas

232. Leçon très incertaine. L'auteur pourrait utiliser une source qui a l'homonyme δηχθῇ (*Nombres*, 21, 8-9), comme la *Dialexis* du Juif citée au VII[e] concile : Mansi, XIII, col. 168c. La Dialexis, qui met à la suite les chérubins du sanctuaire et le Serpent, expliquerait la bévue de I[a] sur la localisation du serpent. Cette autre leçon expliquerait la négation de certains mss : « pour qu'il *ne mordît pas* ».

233. Il s'agit dans les passages parallèles de I[a]-II[a] (II[a], 348 sq.) de la profession orthodoxe émise par le basileus à son avènement. Germain (Théophane, de Boor, p. 407) reproche à Léon III de ne pas observer son « contrat ». L'auteur renvoie à ce serment dans de nombreux passages et parfois (exorde de I[a]), en le supposant renouvelé annuellement. Le thème de l'auto-excommunication est banal dans les actes pontificaux, de Symmaque à Nicolas I[er] (Mansi, XV, col. 196d). Le patriarche Nicéphore en fait un fréquent usage à propos des évêques iconoclastes qui sont revenus sur leur amende honorable du Concile de Nicée ; cf. v. g. *Apologeticus minor* : *PG*, 100, col. 840-841.

234. Variation II[a], 380-381.

235. Ἔνθα, emploi parallèle, II[a], 350. Adverbe ou préposition avec l'accus. ? Dans le premier cas, le verbe régit un double accusatif (comme dans la dernière ligne de I[a]).

236. Parallèles : II[a], 314-315, 387.

237. Ci-dessus, n. 219.

238. Parallèle de II[a], 305 sq. La fabrication simultanée des deux passages explique le remploi de « portant dans les bras ».

239. Variation de I[a], 154-156, avec l'interpolation d'un thème iconographique.

240. Panaghia angéloktistos (Vierge à l'enfant, flanquée de deux anges portant

τῶν ὄφεων ἵνα δειχθῇ τοῖς λαοῖς ὁ ὑποβαλὼν τὴν ἁμαρτίαν εἰς τὸ πρῶτον ἀνδρόγυνον τὸ πλασθὲν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, τὸν Ἀδὰμ καὶ τὴν Εὔαν, αὐτὸν τῶν ἁμαρτωλῶν εἰς ἰάσεις κατέστησεν. Σὺ δέ, καθὼς ἐγκαυχᾷ, εἰς τοὺς ὀκτακοσίους χρόνους ἐξέβαλες ἐκ τῶν ἐκκλησιῶν τὴν εὐλογίαν καὶ τὸν ἁγιασμὸν τῶν μαρτύρων. Καὶ ὡσεὶ καλῶς ὡμολόγησας τὰ πρῶτα, προθέσει καὶ οὐκ ἔκ τινος ἀνάγκης, ὕστερον δὲ ἰδιοχείρως ὑπογράψας, ἔθηκας ἐπὶ τὴν κεφαλήν σου τὴν κατάραν αὐτῶν. Ἠθελήσαμεν καὶ ἡμεῖς, ὡς ἔχοντες τὸ κῦρος καὶ τὴν ἐξουσίαν καὶ αὐθεντίαν ἐκ τοῦ ἁγίου Πέτρου τοῦ κορυφαίου, δοῦναί σοι ἐπιτίμια, ἀλλ' ἔνθα ἑαυτὸν τὴν κατάραν δέδωκας, μένε ἔχων αὐτὴν μετὰ οὓς περιπλέκῃ τοὺς συμβουλεύοντάς σοι.

Ἆρα ποίαν οἰκοδομὴν καὶ δρόμον τῶν καλῶς δραμόντων ἐνέκοψας. Οἶδεν ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ, ἡμεῖς αὐτοὶ εἰσερχόμενοι εἰς τὴν ἐκκλησίαν καὶ θεωροῦντες τὰς ἱστορίας καὶ ζωγραφίας τῶν θαυματουργιῶν τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν ἁγίαν αὐτοῦ μητέρα ἔχουσαν εἰς τὰς ἀγκάλας τὸν Κύριον καὶ Θεὸν ἡμῶν γαλουχοῦντα καὶ τοὺς ἀγγέλους κύκλῳ ἱσταμένους καὶ βοῶντας τὸν τρισάγιον ὕμνον, οὐ χωρὶς κατανύξεως ἐξερχόμεθα, καὶ τίς γὰρ οὐ κατανύσσεται καὶ κλαίει ; Ὁμοίως καὶ τὸν βαπτιστῆρα καὶ τοὺς ἱερεῖς κύκλῳ περιεστῶτας, καὶ τὸν μυστικὸν δεῖπνον, καὶ τῶν τυφλῶν τὴν ἀνάβλεψιν, καὶ Λαζάρου τὴν ἔγερσιν, καὶ τοῦ λεπροῦ καὶ τοῦ παραλυτικοῦ τὴν ἴασιν, ἐπὶ τοῦ χόρτου τὰς ἀνακλίσεις, τοὺς κοφίνους καὶ τὰς σπυρίδας καὶ τὰ περισσεύματα, τοῦ Θαβωρίου ὄρους τὴν μεταμόρφωσιν, τὴν σταύρωσιν τοῦ Κυρίου, τὴν ταφὴν αὐτοῦ καὶ τὴν ἁγίαν ἀνάστασιν, τὴν ἁγίαν ἀνάληψιν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα κατερχόμενον. Τίς ὁρῶν τὴν ἱστορίαν τοῦ Ἀβραάμ, ἐπικειμένην τὴν μάχαιραν εἰς

144 δειχθῇ : μὴ δ. KSV μὴ in ras. PM ‖ ὁ : ὅτι M ‖ 145 αὐτὸν : αὐτῶν K² αὐτὸ OQRT ὅτι s. v. P ‖ τῶν ἁμαρτωλῶν : τὸν ἁμαρτωλὸν KVSPML ‖ ἴασιν NOQRT ‖ 146 ἐγκαυχᾷ : ἐγκαυχᾶσαι PM ‖ ἐξέβαλες : ἐξέβαλας MS ‖ 147 ὡσεὶ : ὡς σὺ L ‖ ὡσεὶ ἄρα M ‖ ὡμολόγησας VPMNOR : ὁμολογήσας KSLQT ‖ 148 προθέσει : ὕστερον προθέσει M ‖ ὕστερον δὲ om. M ‖ δὲ om. P ‖ ὑπογράψας : γράψας M ‖ ἰδιοχείρως (ὑπο)γράψας post κατάραν αὐτῶν M ‖ 150 τὴν αὐθεντίαν OQRT ‖ 151 ἑαυτὸν : ἑαυτῷ NOQRT αὐτὸς M² in ras. ‖ μένε σὺ M ‖ 151-152 μετὰ... σοι : μετὰ ὧν συνευφραίνει καὶ συμβουλεύονταί σοι M μετὰ τῶν συμβουλευόντων σοι οὓς περιπλ. OQRT ‖ 153 ἆρα : ὅρα RT ‖ 154 τὰς ἐκκλησίας M ‖ 155 καὶ ζωγραφίας om. OQRT ‖ 155-156 τῆς ἁγίας αὐτοῦ μητρὸς codd. ‖ 156 ἐχούσης LOQRT βαστάζουσαν M ‖ γαλουχοῦντα om. M ‖ 158-159 τὸν βαπτιστῆρα nos : τοὺς βαπτιστῆρας codd. ‖ τοὺς ... περιεστῶτας om. M ‖ 160 τοῦ (παραλυτικοῦ) om. OQRT ‖ 163 ἁγίαν (ἀνάστ.) om. OQRT ‖ αὐτοῦ ἀνάληψιν M ‖ 163-164 τὸ ἅγ. πν. κατερχόμενον nos : τοῦ ἁγίου πνεύματος κατερχομένου KVSP τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος κάθοδον LNOQRT τὸ ἅγιον πνεῦμα κατερχόμενον ἐπὶ τοὺς ἁγίους αὐτοῦ μαθητάς M ‖

158-159 Cf. (?) *Jo.* 1, 19.

---

un cartouche avec le triple « agios ») ? Ici substitut de l'énumération des scènes de l'enfance.

241. On attendrait le baptême du Christ suivant la correction du *Paris. gr.* 1185A, f. 203v, « Baptistèr » (restitué) a chez Théophane, de Boor, p. 17, le sens de baptistère. S'agirait-il de la scène de Jean-Baptiste avec les prêtres (*Jo.* 1, 19), représentée par exemple à Daphni ?

242. Sujet absent, semble-t-il, de toutes les énumérations au viiie-ixe s.

243. Cf. Grégoire de Nysse, cité par Jean Damascène, *de imag.*, I : *PG,* 95, col. 1269c ; Hadrien Ier : Mansi XII, col. 1066d.

ému et ne pleurerait[243] et, en un mot (à la vue de) toutes les souffrances du Christ ?

A choisir entre les deux, empereur, il conviendrait de t'appeler hérétique plutôt que persécuteur et destructeur des images et peintures[244], des icônes et de la Passion du Seigneur. Mais c'est mal et inopportun de te nommer hérétique. Mais moi je te dis : pourquoi l'hérétique est-il qualifié de gnostique ? Parce qu'il est connu de peu, et non de beaucoup, et les scandales sont difficiles, et embrouillés et peu distincts les concepts[245], et ceux qui dogmatisent et n'ont pas l'humilité tombent aussitôt par l'effet de leur ignorance et de leurs ténèbres. Et leur condamnation est moindre que la tienne. Toi tu as persécuté ce qui se voit et qui est clair comme le jour[246], et tu as dénudé les églises de Dieu que les saints pères avaient vêtues et parées[247], tu (les) as dépouillées et dénudées. Tu avais pourtant un tel évêque, je veux dire le seigneur Germain, notre frère et collègue de ministère. C'est lui que tu devrais consulter comme père et maître, pour son âge et son expérience tant des affaires ecclésiastiques que civiles. L'homme arrive aujourd'hui à 95 ans[248], après avoir servi tous les patriarches et les empereurs, car il s'est avéré irremplaçable à cause de sa compétence dans les deux domaines. Tu as cessé de le tenir à tes côtés, et tu as écouté cet insensé d'Éphèse, le fils d'Apsimar, et ses pareils.

Le seigneur Germain et le patriarche d'alors, le seigneur Georges, ayant persuadé[249] Constantin, fils de Constantin et père de Justinien de nous écrire à Rome, il nous écrivit sous serment et nous donna toutes assurances pour envoyer des hommes compétents afin de tenir un concile œcuménique, ajoutant : « Je ne siégerai pas avec eux en qualité de basileus ni ne parlerai d'autorité, mais comme l'un d'entre eux, et suivant que les évêques se mettront d'accord, je me mettrai d'accord, et ceux qui parlent bien, nous les agréons, et ceux qui parlent de travers, nous les chassons et envoyons en exil. Si mon père a dévié en quelque chose de notre foi pure et sans tache, moi le premier je l'anathématise »[250]. Et avec la grâce de Dieu nous avons envoyé ces hommes, et le sixième concile s'est tenu dans la paix. Tu sais, basileus, que les dogmes de la sainte Église ne relèvent pas des empereurs, mais des évêques[251], et veulent être traités en toute sûreté. C'est pour cela que les évêques ont été établis pour les églises, à l'écart

244. Variation : I[a], 199.

245. *Gnostikos* : sens diminutif supposé de — *ikos* ? Idée à rapprocher peut-être du refrain de JEAN DE JÉRUSALEM, *Nouthèsia*, p. XVII : « voyez leur gnose ou plutôt leur ignorance ». On retrouve dans le passage certaines expressions de s. AUGUSTIN, *de haeresibus* : *PL*, 42, col. 49 : haeretici... qui *singulis, vel non multo amplius dogmatibus* oppugnant (...), qui fabulas... longas *perplexasque contexuerunt*. Mais Augustin dépend sûrement ici d'une source grecque.

246. Allusion à l'évidence supérieure de l'objet de la vue sur celui de l'ouïe ?

247. Coupure incertaine : avant ou après « tu as dénudé ». Cf. sur ce thème II[a] 304, 326.

248. Sur tout ce passage, voir l'exposé sur l'authenticité.

249. Tour fréquent dans la recension de Georges le Moine, *Paris. gr.* 1705.

τὸν τράχηλον τοῦ παιδίου, οὐ κατανύσσεται καὶ δακρύει ; καὶ ἁπλῶς πάντα τὰ παθήματα τοῦ Κυρίου.

Συνέφερέ σοι, βασιλεῦ, τῶν δύο προκειμένων, αἱρετικόν σε ὀνομάζεσθαι ἢ γὰρ διώκτην καὶ καταλύτην τῶν ἱστοριῶν καὶ ζωγραφιῶν τῶν εἰκόνων καὶ παθημάτων τοῦ Κυρίου. Κακὸν καὶ οὐ πρόσφορον τὸ αἱρετικόν σε ὀνομάζεσθαι. Ἀλλ' ἐγώ σοι λέγω διατί ὁ αἱρετικὸς γνωστικὸς λέγεται · ἐπειδὴ γὰρ ὀλίγοις ἐστι γνωστὸς καὶ οὐ πολλοῖς, καὶ τὰ σκάνδαλα δύσκολα, καὶ ἐμπεπληγμένα τὰ νοήματα καὶ δυσδιάκριτα, καὶ οἱ δογματίζοντες καὶ μὴ ἔχοντες ταπείνωσιν ἐκ τῆς ἀγνωσίας καὶ ἐκ τῆς σκοτώσεως αὐτῶν εὐθὺς πίπτουσι. Καὶ οὐ τοσοῦτον ἡ κατάκρισις αὐτῶν ὥσπερ τὸ σόν · σὺ τὰ θεωρούμενα καὶ βλεπόμενα φῶς φανερῶς ἐδίωξας, καὶ ἐγύμνωσας τὰς ἐκκλησίας τοῦ Θεοῦ ἅσπερ οἱ ἅγιοι πατέρες ἐνέδυσαν καὶ ἐκόσμησαν, σὺ ἐξέδυσας καὶ ἀπεγύμνωσας, καίτοι γε τοιοῦτον ἔχων ἀρχιερέα, τὸν κύριον Γερμανὸν λέγω, τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ συλλειτουργόν. Τοῦτον ὀφείλεις ὡς πατέρα καὶ διδάσκαλον συμβουλεύεσθαι, ὡς παλαιὸν καὶ ἔχοντα πεῖραν καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἀλλὰ καὶ τῶν πολιτικῶν πραγμάτων. Φθάζων ὁ ἀνὴρ σήμερον ἐνενηκονταπέντε χρόνων, ὑπουργῶν ἑκάστῳ πατριάρχῃ καὶ βασιλεῖ · ἀδιάδοχος γὰρ ἐγένετο διὰ τὴν χρησιμότητα τῶν ἀμφοτέρων πραγμάτων · ἀφήσας αὐτὸν ἔχειν εἰς πλευράν σου, ἐκείνου ἤκουσας τοῦ παραμώρου Ἐφέσου τοῦ υἱοῦ Ἀψιμάρου καὶ τῶν ὁμοίων αὐτοῦ.

Ὁ γὰρ κύρις Γερμανὸς καὶ ὁ τότε πατριάρχης ὁ κύρις Γεώργιος πληροφορήσαντες καὶ πείσαντες Κωνσταντῖνον υἱὸν Κωνσταντίνου, πατέρα Ἰουστινιανοῦ, γράψαι πρὸς ἡμᾶς ἐν Ῥώμῃ, ἔγραψεν ἡμῖν ἐνομότως, καὶ λόγον ἡμᾶς ἔδωκεν ἀποστεῖλαι ἡμᾶς χρησίμους ἀνθρώπους ἵνα γένηται οἰκουμενικὴ σύνοδος, καὶ ὅτι οὐ μὴ συγκαθεσθῶ αὐτοῖς ὡς βασιλεὺς καὶ ἐξουσιαστικῶς λαλήσω, ἀλλ' ὡς εἷς ἐξ αὐτῶν, καὶ καθὼς συμβιβάζονται οἱ ἀρχιερεῖς, ἐκβιβάσω, καὶ τοὺς καλῶς λέγοντας δεχόμεθα, καὶ τοὺς κακῶς λέγοντας ἐκδιώκομεν καὶ ἐξορίαις παραπέμπομεν. Ἐὰν ὁ πατὴρ ὁ ἐμὸς διέστρεψέν τι τῆς ἀμωμήτου καὶ καθαρᾶς ἡμῶν πίστεως, ἐγὼ πρῶτος αὐτὸν ἀναθεματίζω. Καὶ Θεοῦ χάριτι ἀπεστείλαμεν, καὶ μετ' εἰρήνης ἐγένετο ἡ ἕκτη σύνοδος. Οἶδας, βασιλεῦ, ὅτι τὰ δόγματα τῆς ἁγίας ἐκκλησίας οὐχὶ βασιλέων εἰσίν, ἀλλὰ τῶν ἀρχιερέων, καὶ ἀσφαλῶς θέλουσι δογματίζεσθαι. Διὰ τοῦτο οἱ ἀρχιερεῖς προσετάχθη-

167 προκειμένων : M add. in calce pag. ὁπώτερον ἐκλέξασθαι τουτέστι || γὰρ om. OQRT || 168 καὶ παθημάτων : τῶν παθ. M || 169 ἀλλὰ κακὸν OQRT || 170 γνωστικὸς : γνωστὸς OQRT || γὰρ om. LOQRT || 174 φῶς : ὡς φῶς OQRT || 175-176 ἀπεγύμνωσας : ἐγύμνωσας M || 177 ὀφείλεις KVSPL : ὤφειλες MOQRT || συμβουλεύσεσθαι M || 178 πεῖραν καὶ : γνῶσιν M || 179 πραγμάτων post ἐκκλησιαστικῶν M || 180 διάδοχος K[2] || 181 ἀφήσας οὖν O || ἔχειν σε M || πλευράν : νουθεσίαν M in ras. || 181-182 ἐκεῖνον τὸν παράμωρον... τὸν υἱὸν... καὶ τοὺς ὁμοίους M || 182 τοῦ Ἀψιμάρου MP || 183 ὁ[3] om. OQRT || 184 Κωνσταντίνου : Κωνσταντίου L || 185 ἡμῖν : ἡμᾶς KVSP || ἡμᾶς (ἔδωκεν) : ἡμῖν MNLOQRT || ἔδωκεν : δέδωκεν M || ἡμᾶς (χρησίμους) : ἡμῖν MNLRT || 186 οἰκουμενικὴ om. P || 188 δεχόμεθα : δεξόμεθα OQRT || 189 ἐκδιώκομεν : ἐκδιώξομεν OQRT || ἐξορίαις : ἐξορίας KVSN εἰς ἐξορίας PM || 190 τῆς ἀμωμήτου πίστεως καὶ καθαρᾶς OQRT || 191 ἁγία σύνοδος M || 193-194 προετάχθησαν OQT ||

250. Adaptation tendancieuse de la sacra de Constantin IV : Mansi, XI, col. 197d-200a.

251. Variation : II[a], 317 sq.

des affaires publiques, et les empereurs pareillement pour se tenir à l'écart des affaires ecclésiastiques et s'attacher à celles qui leur ont été confiées. La concorde des empereurs chers au Christ et des pieux évêques ne fait qu'une seule force lorsque les affaires sont administrées avec paix et charité.

Tu as écrit que l'on tienne un concile œcuménique, et à nous cela a paru inopportun. Tu es le persécuteur, l'offenseur et le destructeur des images[252] : renonce, accorde-nous ton silence[253], et le monde est pacifié et les scandales cessent. Mettons que nous t'ayons écouté, et se soient assemblés de toute la terre habitée les évêques et que l'assemblée ait siégé. Où est le basileus ami du Christ et pieux qui doit selon la coutume siéger au concile[254], récompenser ceux qui parlent bien et expulser ceux qui sont hors de la vérité, quand toi, l'empereur, tu entretiens la révolte et te conduis en barbare ? Ne sais-tu pas que l'attentat que tu as commis contre les images relève de la révolte, de l'arrogance et de l'orgueil[255] ? Alors que les Églises de Dieu jouissaient d'une paix profonde, c'est toi qui as accumulé les querelles, les inimitiés et les scandales. Arrête et tiens-toi tranquille, et plus n'est besoin de concile. Écris partout, dans le monde habité[256], à ceux que tu as scandalisés que Grégoire pape de Rome a failli sur les images ainsi que Germain patriarche de Constantinople, et nous te tenons quitte de la responsabilité de ton erreur, comme ayant reçu de Dieu le pouvoir de délier dans le ciel et sur la terre[257].

Dieu nous en est témoin, toutes les lettres que tu nous as écrites, nous les avons portées aux oreilles et au cœur des rois d'Occident, les disposant pacifiquement envers ta personne, te louant et te magnifiant, suivant que nous t'avions vu te conduire d'abord. Aussi ont-ils reçu tes *laurata*, suivant qu'il convient aux rois d'honorer les rois, mais alors tu n'avais pas encore commis cette méchante entreprise contre les images. Lorsqu'ils ont eu appris avec certitude que tu avais envoyé le spatharocandidat Julien, aux Chalcoprateia, pour briser et détruire le Sauveur surnommé de l'Antiphônètès, là où ont eu lieu de nombreux miracles, qu'il s'est trouvé là des femmes zélées et myrophores, pour supplier le spathaire : ne fais pas cela, non ! et que lui, rejetant leur prière, avait dressé l'échelle, l'avait gravie et avait frappé trois fois de sa hache le visage du Sauveur, et que, à cette vue, les femmes, incapables de soutenir ce crime, avaient tiré l'échelle et l'avaient assommé, et qu'il était mort sur place, que quant à toi, zélateur du mal, tu avais envoyé massacrer je ne sais combien de femmes, en présence

252. Ci-dessus, n. 244.
253. Variation : I^{a}, 207-208.
254. Cliché : pius princeps secretario resedens, *Liber pontificalis*, Duchesne, I, p. 352 (Vie d'Agathon).
255. Formule toute faite : I. *Clem.*, XIV, 1 et XVI, 1.
256. Variations : I^{a}, 111 sq. ; II^{a} 378 sq. Sur le fond, voir l'exposé.
257. Variations : I^{a}, 150 et II^{a}, 380-381.
258. Sur cet épisode, cf. exposé.

σαν εἰς τὰς ἐκκλησίας ἀπέχοντες τῶν δημοσίων πραγμάτων, καὶ οἱ βασιλεῖς ὁμοίως ἀπέχεσθαι τῶν ἐκκλησιαστικῶν καὶ ἔχεσθαι τῶν ἐγκεχειρισμένων αὐτοῖς. Ἡ συμβουλία δὲ τῶν φιλοχρίστων βασιλέων καὶ τῶν εὐσεβῶν ἀρχιερέων μία δύναμίς ἐστιν ὅταν μετ' εἰρήνης καὶ ἀγάπης τὰ πράγματα διοικοῦνται.

Ἔγραψας ἵνα οἰκουμενικὴ σύνοδος γένηται, καὶ ἡμῖν ἀπρόσφορον ἐφάνη περὶ τούτου. Σὺ εἶ ὁ διώκτης τῶν εἰκόνων καὶ ὑβριστὴς καὶ καταλύτης · ἔνδος καὶ τὴν σιωπήν σου χάρισαι ἡμῖν, καὶ ὁ κόσμος εἰρηνεύει καὶ τὰ σκάνδαλα παύονται. Σύνθου ὅτι ἐπηκούσαμέν σου, καὶ συνηθροίσθησαν ἀπὸ πάσης τῆς οἰκουμένης οἱ ἀρχιερεῖς, καὶ τὸ σήκρητον ἐκάθισεν, ποῦ ὁ βασιλεὺς ὁ φιλόχριστος καὶ εὐσεβής, ὁ πρὸς συνήθειαν ὀφείλων καθίσαι εἰς τὸ σήκρητον, καὶ τοὺς καλῶς λέγοντας φιλοτιμήσασθαι, καὶ τοὺς ἔξω τῆς ἀληθείας ἀποδιῶξαι, σοῦ τοῦ βασιλέως ἀστατοῦντος καὶ βαρβαρεύοντος ; Οὐκ οἶδας ὅτι τὸ ἐγχείρημα ὅπερ εἰργάσω τῶν εἰκόνων ἀκαταστασίας καὶ ἀλαζονείας καὶ ὑπερηφανίας ἐστι ; Τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ Θεοῦ βαθεῖαν εἰρήνην ἐχόντων, σὺ τὰς μάχας καὶ τὰς ἔχθρας καὶ τὰ σκάνδαλα συνέθηκας. Παῦσον καὶ ἡσύχασον, καὶ συνόδου χρεία οὐκ ἔστιν. Γράψον παντὶ καὶ πανταχοῦ εἰς τὴν οἰκουμένην οὓς ἐσκανδάλισας ὅτι Γρηγόριος ὁ πάπας Ῥώμης ἔσφαλεν εἰς τὰς εἰκόνας καὶ Γερμανὸς ὁ πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, καὶ ἡμεῖς ἀμέριμνόν σε ποιήσομεν περὶ τῆς ἁμαρτίας τοῦ σφάλματός σου, ὡς λαβόντες τὴν ἐξουσίαν ἀπὸ Θεοῦ λύειν τὰ οὐράνια καὶ τὰ ἐπίγεια.

Μάρτυς ἐστιν ὁ Θεός, ὅσας ἔγραψας ἡμῖν ἐπιστολὰς εἰς τὰ ὦτα καὶ εἰς τὰς καρδίας τῶν βασιλευόντων τῆς δύσεως συνεθήκαμεν, εἰρηνεύοντες αὐτοὺς πρὸς τὴν ψυχήν σου, καὶ ἐπαινοῦντες καὶ μεγαλύνοντές σε καθὼς ἐθεωροῦμέν σε πολιτευόμενον τὸ πρότερον. Διὰ τοῦτο καὶ τὰ λαυράτα σου κατεδέξαντο, καθὼς πρέπει βασιλεῖς βασιλέας τιμᾶν, καὶ ταῦτα οὔπω τὴν κακὴν ἐγχείρησιν τῶν εἰκόνων ἧς ποιήσας. Ὅτε δὲ ἔμαθον καὶ ἐπληροφορήθησαν ὅτι ἀπέστειλας τὸν Ἰουλιανὸν τὸν σπαθαροκανδιδάτον εἰς τὰ Χαλκοπρατεῖα, εἰς τὸν Σωτῆρα καταλύσαι καὶ κατακλάσαι τὸν λεγόμενον τοῦ Ἀντιφωνητοῦ, ὅπου καὶ πολλὰ θαύματα γεγόνασι, εὑρέθησαν ἐκεῖ γυναῖκες ζηλωτρίαι καὶ μυροφόροι παρακαλοῦσαι τὸν σπαθάριον μὴ καὶ μή. Καὶ μὴ δεξάμενος τὴν παράκλησιν αὐτῶν, στήσας τὴν σκάλαν ἀνῆλθεν, καὶ τρὶς τύψας μετὰ τῆς ἀξίνης εἰς τὸ πρόσωπον τοῦ χαρακτῆρος τοῦ Σωτῆρος, ἰδοῦσαι αἱ γυναῖκες καὶ μὴ φέρουσαι τὴν παρανομίαν, σύραντες τὴν σκάλαν καὶ ἀποτυμπανίσαντες αὐτόν, ἐκεῖ τὸν τάφον αὐτοῦ ἐποιήσαντο. Σὺ δέ, ὁ ζηλωτὴς τοῦ κακοῦ, πέμψας οὐκ οἶδα

196 τῶν τε φιλοχρ. PM ‖ φιλοχρίστων καὶ εὐσεβῶν βασιλέων M ‖ 197 διοικῶνται LOQRT ‖ 198 ἔγραψες KSPM ‖ 201 σου : σοι M ‖ τῆς om. M ‖ 204 ἀληθείας λέγοντας M ‖ 205 ὅπερ εἰργάσω : ὃ περιειργάσω M ‖ εἰκόνων : ἁγίων εἰκ. OQRT ‖ 206 τοῦ Θεοῦ : χάριτι τοῦ Χριστοῦ M ‖ 207 ἐχόντων : ἐχουσῶν LOQRT ‖ 209 ἐσφάλη M ‖ 210 ποιήσομεν OQRT : ποιήσωμεν KVSPMLN ‖ 211 τοῦ Θεοῦ ML ‖ 213 ἔγραψες KSP ‖ ἐπιστολὰς : ἐπ. πάντα τὰ ἐν αὐταῖς M ‖ 216 κατεδέξαντο : ὑπεδέξαντο M ‖ 217 ταῦτα : τότε M ‖ ἧς POQT : ἧς KSMR ‖ ποιήσας : ἐποίησας L ‖ 218 ὅτε : ὅτι O ‖ ὅτι : ὅταν M ‖ Ἰουλιανὸν KVSPL : Ἰουβιανὸν M Ἰουβῖνον NOQRT ‖ 219 Χαλκοπρατεῖα LNT : -πρατία KVSPM -πράτια OQR ‖ εἰς (τὸν) om. N ‖ καταλύσαι καὶ κατακλ. : λύσαι καὶ καταλύσαι M ‖ 220 τὸν Ἀντιφωνητὴν L ‖ 220 ἐκεῖ : ἐκεῖσαι M ‖ 221 γυναῖκαι M ‖ σπαθάριον : σπαθαροκανδιδάτον OQRT ‖ μὴ καὶ μή : μὴ καὶ μὴ καὶ μὴ M μὴ καὶ μὴ διὰ τὸν Κύριον L ‖ 223 γυναῖκαι M ‖ 224 σύραντες : συράσαι OQRT ‖ ἀποτυμπανίσαντες : ἀποτυμπανισάσαι OQRT ‖

199 Cf. I *Tim.* 1, 13. — 211-212 Cf. *Mt.* 16, 19. — 221 Cf. *Marc*, 16, 1.

d'hommes considérables de Rome, de Francie, du pays des Vandales, de Mauritanie, de Gothie, en un mot de tout le lointain Occident, alors, revenus chacun dans son pays, ils ont raconté tes actes séditieux et puérils[259] Alors on a rejeté tes laurata, on les a piétinés et on a hué ta personne, et se mettant en campagne, les Lombards, les Sarmates, et les autres peuples des pays du nord ont envahi cette misérable Décapole, et ont pris la métropole même de Ravenne, et ont chassé tes archontes et ont installé leurs propres archontes. Et ils veulent faire de même avec les royaumes voisins[260] de nous et avec Rome, dans l'impuissance où tu es de nous faire justice. Et cela tu l'as subi par la faute de ton incapacité et de ta légèreté.

Tu nous terrorises[261] en disant : « J'envoie à Rome briser l'image de saint Pierre, et j'emmène prisonnier Grégoire, l'évêque de là-bas, comme Constantin a fait de Martin ». Tu dois bien savoir que les évêques successifs siègent à Rome pour la paix[262] ; ils sont un mur mitoyen entre l'orient et l'occident, et ménagent la paix, et les empereurs qui t'ont précédé ont rivalisé pour cette paix. Si tu nous défies[263] comme tu dis, et nous adresses des menaces, nous n'avons que faire de nous battre avec toi. L'évêque de Rome se retire à trois milles, en Campanie, et bon courage ! cours après le vent. L'évêque Martin, notre prédécesseur, siégeait et implorait la paix. Aussi cet esprit égaré de Constantin, dans l'erreur sur les dogmes de la sainte Trinité[264] et à la remorque des évêques hérétiques d'alors, les susnommés Sergios, Paul et Pyrrhos, le fit enlever de force, amener à Byzance et, après l'avoir maltraité de toutes façons, l'exila. En outre, il infligea toutes sortes de supplices au moine Maxime et à son disciple Anastase et les envoya en exil en Lazique. Et Constantin qui les avait exilés fut assassiné et mourut dans son péché. Car Mézeuxios[265], alors comte de sa suite[266], informé par les évêques de Sicile qu'il était hérétique, le fit périr dans le sanctuaire[267], et il finit dans sa faute. Quant au bienheureux Martin, la ville de Cherson et Bosporos, dans laquelle il fut exilé, et tout le septentrion et tous les habitants du septentrion accourent à son tombeau en foule et y reçoivent la guérison.

259. Redondance fondée sur l'étymologie du premier adjectif, de même I[a], 264.
260. Duchés de Bénévent et Spolète.
261. Variation I[a], 241-242 ; II[a], 351.
262. Cf. Nicolas I[er] (Mansi, XV, col. 189a) : in eorum loco sedemus qui propter veritatem laborantes a Constantinopolitanis saepe talia pertulerunt.
263. Construction transitive sans exemple, inspirée peut-être par les tours parallèles I[a], 236, II, 351. Cf. Nicolas I[er] : nolite nobis minas praetendere... non minas nobis, non terrores velit incutere... minae praetenduntur, terrores promittuntur, etc. (Mansi, XV, col. 189b, 213b).
264. Voir l'exposé.
265. Mézeuxios : forme jamais rencontrée, peut-être une déformation délibérée. Mizizios : Théophane, Cedrenus, Zonaras ; Mezezius : *Liber pontificalis* (var. Mezenzios). Nizizios : Léon le Grammairien.
266. Confusion de la suite ou la cour de l'empereur avec le thème d'Opsikion, explicable par un tour tel que « imperiali obsequio » (Dölger, *Reg.* n° 254), Mansi, XI, col. 737c, le thème de l'empereur.

πόσας γυναῖκας ἐφόνευσας, ἐκεῖσε παρισταμένων ἀνθρώπων χρησίμων ἀπὸ Ῥώμης, ἀπὸ Φραγγίας, ἀπὸ Οὐανδαλῶν, ἀπὸ Μαυριτανίας, ἀπὸ Γοτθίας καὶ περιεκτικῶς εἰπεῖν ἀπὸ πάσης τῆς ἐσωτέρας δύσεως. Ὅταν ἦλθον καὶ ἐξηγήσαντο ἕκαστος κατὰ τὴν ἰδίαν χώραν τὰ νεωτερικά σου καὶ παιδικὰ ἔργα, τότε ῥίψαντες τὰ λαυράτα σου κατεπάτησαν καὶ ἀνασκαφὴν τοῦ προσώπου σου ἐποιήσαντο. Καὶ στρατολογήσαντες οἱ Λογγίβαρδοι καὶ οἱ Σαρμάται καὶ οἱ λοιποὶ τῶν ἐκεῖσε οἱ κατὰ τὸν βορρᾶν κατέδραμον τὴν ἐλεεινὴν τὴν Δεκάπολιν, καὶ αὐτὴν τὴν μητρόπολιν Ῥαβέννης παρέλαβον καὶ τοὺς ἄρχοντάς σου ἐξεδίωξαν καὶ ἰδίους ἄρχοντας κατέστησαν, καὶ βούλονται καὶ τὰ προσπαρακείμενα ἡμῖν βασίλεια καὶ τὴν Ῥώμην οὕτως ποιῆσαι, σοῦ μὴ δυναμένου ἡμᾶς ἐκδικῆσαι, καὶ ταῦτα ἀπὸ ἀνικανίας καὶ ἀφροσύνης ὑπέστης.

Φοβερίζεις δὲ ἡμῖν καὶ λέγεις ὅτι ἀποστέλλω ἐν Ῥώμῃ καὶ τοῦ ἁγίου Πέτρου τὴν εἰκόνα κατακλάνω, ἀλλὰ καὶ Γρηγόριον τὸν ἐκεῖσε ἀρχιερέα δεδεμένον ἀναφέρω, καθὼς Κωνσταντῖνος Μαρτῖνον ἐποίησεν. Καὶ ὀφείλεις γνῶναι καὶ πληροφορηθῆναι ὅτι οἱ ἀρχιερεῖς οἱ κατὰ καιρὸν ἐν Ῥώμῃ διὰ τὴν εἰρήνην καθέζονται, τῆς ἀνατολῆς καὶ τῆς δύσεως μεσότοιχον καὶ μεσόφραγμα τυγχάνοντες, τὴν εἰρήνην βραβεύουσι, καὶ οἱ πρό σου βασιλεῖς τοῦτον εἶχον τὸν ἀγῶνα τῆς εἰρήνης. Ἐὰν γὰρ σοβαρεύῃ ἡμῶν καθὼς λέγεις, καὶ ἀπειλὰς ἡμῖν ὑποβάλλῃς, οὐκ ἔχομεν ἀνάγκην μετά σου παλαίειν · τρεῖς μιλίους ὑποχωρήσει ὁ ἀρχιερεὺς Ῥώμης εἰς τὴν χώραν Καμπανίας, καὶ ὕπαγε δίωξον τοὺς ἀνέμους. Ὁ πρὸ ἡμῶν ἀρχιερεὺς Μαρτῖνος διὰ τὴν εἰρήνην ἐκαθέζετο παρακαλῶν. Διὰ τοῦτο ὁ κακόφρων ἐκεῖνος Κωνσταντῖνος ὁ βεβλαμμένος εἰς τὰ δόγματα τῆς ἁγίας Τριάδος καὶ συναπελθὼν τοῖς τότε αἱρετικοῖς ἀρχιερεῦσι τοῖς προγεγραμμένοις Σεργίῳ καὶ Παύλῳ καὶ Πύρρῳ, πέμψας καὶ ἁρπάξας τυραννῶν ἀνήγαγεν αὐτὸν εἰς τὸ Βυζάντιον, καὶ πολλὰ στοιχίσας αὐτὸν κακὰ ἐξώρισεν, ἀλλὰ καὶ Μάξιμον τὸν μονάζοντα καὶ τὸν τούτου μαθητὴν Ἀναστάσιον πολλὰ κακὰ ἐνεδείξατο καὶ εἰς ἐξορίας ἔπεμψεν ἐν Λαζικῇ. Καὶ Κωνσταντῖνος ὁ ἐξορίσας αὐτοὺς ἐνεκρώθη καὶ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ αὐτοῦ ἀπέθανεν. Μεζεύξιος γὰρ ὁ τότε κόμης τοῦ ὀψικίου αὐτοῦ πληροφορηθεὶς ἐκ τῶν Σικελίας ἐπισκόπων ὅτι αἱρετικός ἐστιν, ἔσω εἰς τὸ ἱερὸν τὸν τάφον αὐτοῦ ἐποιήσατο, καὶ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ αὐτοῦ ἐτελειώθη. Τὸν δὲ μακάριον Μαρτῖνον μαρτυρεῖ ἡ πόλις ἐν ᾗ ἐξωρίσθη Χερσῶνος καὶ Βοσπόρου καὶ ὅλος ὁ βορρᾶς, καὶ οἱ οἰκήτορες τοῦ βορρᾶ εἰς τὸ μνῆμα αὐτοῦ κατατρέχοντες κατεκχύνονται καὶ τὰς ἰάσεις λαμβάνοντες.

227 Οὐανδαλῶν ... Γοτθίας : Οὐνδαλίας, ἀπὸ Σαρμάτων, ἀπὸ Λαγγουβαρδίας, ἀπὸ Μαυριτανίας καὶ ἀπὸ τῶν Γοτθῶν M ‖ 228 κατὰ : πρὸς OQRT ‖ 229 σου post παιδικὰ M ‖ 231 Λαγγούβαρδοι M ‖ Σαρμάτοι M ‖ οἱ (κατὰ) om. PM ‖ 232 τὴν (Δεκάπ.) om. MNOQRT ‖ Ῥαβέννης ML : Ῥαβένης cett. ‖ 233 ἐξεδίωξαν : ἐδίωξαν OQRT ‖ 236 ἡμῖν : ἡμᾶς NOQRT καὶ ἡμᾶς M ‖ 240 βραβεύουσι : βραβεύοντες ML ‖ 241 σοβαρεύει P σοβαρεύσει M ‖ 242 ὑποβάλλεις P ‖ 243 Ῥώμης : ἀπὸ Ῥ. M ‖ Καμπανίας : Καππανίας KVSLN ‖ 246 τοὺς τότε αἱρετικοὺς KVSPL ‖ 246-247 ἀρχιερεῦσι ... Πύρρῳ : ἀρχιερεῖς προγεγραμμένους Σέργιον καὶ Παῦλον καὶ Πύρρον KVSPML ‖ 247 τυραννῶν : τυραννικῶς K^2RT ‖ 248 ἀνήγαγεν : ἀνῆγεν NOQ ‖ πολλὰ ... κακὰ : πολλοῖς ... κακοῖς OQRT ‖ στοιχίσας : περιστοιχίσας OQRT ‖ κακὰ om. M ‖ 249 εἰς Μάξιμον NOQRT ‖ 251 Μεζεύξιος KVPN : Μαζεύξιος SL Μεζέζιος M Νεζεύξιος OQRT ‖ ὀψικκίου OQ ‖ 252 πληροφορηθεὶς γὰρ M ‖ 253 ἱερὸν : λουτρὸν N λουετρὸν M ‖ 255 κατεκχύνονται om. MNOQRT ‖

267. Vu les habitudes de M, *bain* est probablement une correction ; *Sanctuaire* répond à la loi du talion divin, déjà invoqué plus haut à propos du profanateur de l'image de la Chalcè.

Puisses-tu nous juger dignes de prendre nous-mêmes le chemin de Martin. Mais, pour l'utilité du plus grand nombre, nous voulons vivre et survivre[268], car l'occident tout entier a les regards tournés[269] vers notre humilité, encore que nous ne le méritions pas, mais ils ont une grande confiance en nous et dans l'image que tu promets de briser et anéantir, du saint coryphée Pierre, que tous les royaumes d'occident tiennent comme un dieu sur terre[270]. Et si tu oses tenter cela, assurément les gens de l'Occident ont le moyen de venger même ceux de l'orient que tu as lésés. Mais nous t'en prions au nom du Seigneur, reviens de tes œuvres séditieuses et puériles. Tu sais que ton empire ne peut menacer Rome, sinon la ville à cause de la mer voisine et de la flotte. Nous l'avons dit, que le pape se sauve à 3 milles de Rome, et il n'a plus à se soucier de toi.

Nous sommes tourmentés de penser que les gens sauvages et barbares sont devenus cléments, alors que toi le clément tu es devenu sauvage et cruel. L'occident tout entier fructifie dans la foi pour le saint coryphée. Et si tu envoies des hommes pour détruire l'image de saint Pierre, réfléchis, nous en protestons à l'avance, nous serons innocents du sang qu'il vont répandre, qu'il soit sur ton cou et sur ta tête. Nous venons de recevoir une invitation du lointain occident[271] — du dit Septetum — où l'on désire, par la grâce de Dieu, notre présence, à nous rendre là-bas pour donner le saint baptême. Et pour ne pas nous entendre demander compte de notre insouciance et de notre inertie[272], nous nous préparons au voyage.

Dieu infusera[273] dans ton cœur sa crainte, et il te ramènera à la vérité de tout le mal que tu as introduit dans le monde, et je recevrai sans tarder une lettre de toi m'annonçant la nouvelle de ta conversion[274]. Dieu qui est descendu du ciel et est entré dans le sein de la sainte Vierge[275] la théotokos, pour le salut des hommes, habitera en ton cœur et expulsera au plus vite ceux qui sont ta compagnie[276] et introduisent les scandales, et il donnera la paix à l'Église de tous les chrétiens pour les siècles des siècles. Amen.

268. Voir exposé. Nous corrigeons avec hésitation ἐπιζητῆσαι qui peut désigner l'activité pastorale de l'Église.

269. *Acta Maximi* (*PG*, 90, col. 161d) : πᾶσα δύσις εἰς σε θεωροῦσι.

270. Expression connue pour avoir été appliquée à des évêques, ou au pape ; cf. J. Rivière, Sur l'expression « papa-deus » au Moyen Age, *Miscellanea Ehrle*, II, Rome, 1923. Mais à l'image de Pierre ?

271. Variation : II[a] fin.

272. Variation : II[a] fin.

273. La I[a] a une double conclusion, dont le début et la fin rappellent celle de II[a].

274. Grégoire III : petimus... ut *nimis festinanter* lenias dolores et... *nobis celeriter mittas nuntia* (Mansi, XII, col. 284b : Jaffé-Ewald, n° 2252).

275. Même expression plus haut, 77-78.

276. Terme revenant 3 fois en quinze lignes (début de II[a]).

Καὶ ἀξιοῖς καὶ ἡμᾶς τὴν ὁδὸν Μαρτίνου πορευθῆναι, ἀλλὰ διὰ τὴν τῶν πολλῶν ὠφέλειαν θέλομεν ζῆσαι καὶ ἐπιζῆσαι, ὅτι πᾶσα ἡ δύσις εἰς τὴν ἡμετέραν ταπείνωσιν ἔχει τὴν ἀπόβλεψιν, εἰ καὶ οὐχ ἡμεῖς τοιοῦτοι, ἀλλ' ἐκεῖνοι μεγάλην πίστιν ἔχουσιν εἰς ἡμᾶς καὶ εἰς ὃν ἐπαγγέλλῃ καταλῦσαι καὶ ἀφανίσαι τὸν χαρακτῆρα τοῦ ἁγίου καὶ κορυφαίου Πέτρου, ὃν αἱ πᾶσαι αἱ βασιλεῖαι τῆς δύσεως θεὸν ἐπίγειον ἔχουσιν, καὶ εἰ τοῦτο τολμήσεις δοκιμάσαι, ὄντως ἐκδικῆσαι ἔχουσιν οἱ τῆς δύσεως καὶ τοὺς ἀνατολικοὺς οὓς ἠδίκησας. Ἀλλὰ παρακαλοῦμέν σε διὰ τὸν Κύριον, ἐπίστρεψον ἐκ τῶν νεωτερικῶν καὶ παιδικῶν σου ἔργων. Οἶδας ὅτι τὴν Ῥώμην τὸ βασίλειόν σου ἀμύνασθαι οὐ δύναται, εἰ μὴ μόνον τὴν πόλιν διὰ τὴν προσπαρακειμένην αὐτῆς θάλασσαν καὶ τὰ πλοῖα · ὡς προείπομεν, τρεῖς μιλίους ἐξέλθῃ ὁ πάπας ἀπὸ Ῥώμης, καὶ οὐκ ἔχει σε ἐν ψήφῳ.

Ἓν θλιβόμεθα ὅτι οἱ ἄγριοι καὶ βάρβαροι ἥμεροι ἐγένοντο, καὶ σὺ ὁ ἥμερος, ἄγριος καὶ ἀνήμερος. Πᾶσα ἡ δύσις καρποφορίας πίστει προσφέρει τῷ ἁγίῳ κορυφαίῳ, καὶ εἰ πέμψεις τινας ἐπὶ καταλύσει τῆς εἰκόνος τοῦ ἁγίου Πέτρου, βλέπε, προμαρτυρόμεθά σοι, ἀθῷοι ἡμεῖς τῶν αἱμάτων ἐσμεν ὧν μέλλουσιν ἐκχέειν, εἰς δὲ τὸν τράχηλόν σου καὶ εἰς τὴν κεφαλήν σου ταῦτα. Ἀρτίως γὰρ ἐδεξάμεθα παράκλησιν ἀπὸ τῆς ἐσωτέρας δύσεως, τοῦ λεγομένου Σεπτέτου, ποθοῦντος τὸ πρόσωπον ἡμῶν, χάριτι Θεοῦ, ἐπὶ τὸ δοῦναι τὸ ἅγιον βάπτισμα τὰ ἐκεῖ πορευθῆναι. Καὶ ἵνα μὴ τῆς ἀμελείας καὶ τῆς ῥαθυμίας ἡμῶν λόγον μέλλωμεν ἀπαιτεῖσθαι, ἐπὶ τὴν ὁδὸν παρασκευαζόμεθα.

Ὁ δὲ Θεὸς βαλεῖ εἰς τὴν καρδίαν σου τὸν φόβον αὐτοῦ, καὶ ἐπιστρέψει σε εἰς τὴν ἀλήθειαν ἐξ ὧνπερ κακῶς ἐπήνεγκας εἰς τὸν κόσμον, καὶ δέξομαί σου γράμματα παραυτὰ τὴν τῆς ἐπιστροφῆς σου ἡμῖν ὑπογράφοντα δήλωσιν. Ὁ δὲ Θεὸς ὁ κατελθὼν ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ εἰσελθὼν εἰς τὴν κοιλίαν τῆς ἁγίας παρθένου τῆς θεοτόκου διὰ τὴν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων ἐνοικήσει ἐν τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἀποδιώξει ἐν τάχει τοὺς ἐνοικοῦντάς σοι καὶ τὰ σκάνδαλα ἐνθέντας, καὶ τὴν εἰρήνην δωρήσεται τῶν πάντων χριστιανῶν ἐκκλησίαν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

257 καὶ (ἀξιοῖς) om. MNOQRT ‖ ἀξιοῖ MNOQRT ‖ ἡμᾶς : ἡμ. Κύριος OQRT ἡμ. ὁ Κύριος N ἡμ. τοὺς ταπεινοὺς M ‖ ἀλλὰ om. M ‖ 258 ἐπιζῆσαι K²LNOQRT : ἐπιζητῆσαι KVSPMSE ‖ ταπείνωσιν... ἀπόβλεψιν : ἀποβλέπει ταπείνωσιν OQRT ‖ 260 ἐπαγγέλλει M ‖ ἀφανῆσαι M ‖ 261 αἱ πᾶσαι αἱ KVSN : ἅπασαι αἱ PML αἱ πᾶσαι OQRT ‖ 262 τῆς om. M ‖ 264 νεωτερικῶν σου LOQ ‖ 265 αὐτῆς : αὐτῇ LNOQRT ‖ 266 πλοῖα : πλησία M ‖ προείπομεν γὰρ OQRT ‖ 267 εἰς ψῆφον M ‖ 268 ἓν θλιβόμεθα MNOQRT : ἐθλιβόμεθα KVSP θλιβόμεθα L ‖ οἱ βάρβαροι καὶ ἄγριοι M ‖ καὶ (σὺ) ... 297 Ἰουστινιανὸς lac. K ‖ 269 ἀνήμερος : ἀν. ἐγένου M ‖ καὶ κορυφαίῳ M ‖ 270 πέμψῃς PM ‖ 272 καὶ παράκλησιν OQRT ‖ 273 Σεπτέτου ποθ. τὸ : σεπτε τουτο M ‖ ποθοῦντος NOQRT : ποθοῦντες VPSL om. M ‖ 274 τὸ¹ VSPLNO : τῷ QRT om. M (ἐπιδοῦναι) ‖ τὸ (ἅγ.) : καὶ τὸ M ‖ τὰ ἐκεῖ πορευθ. χαρίσασθαι αὐτοῖς M ‖ 275 παρασκευαζόμεθα : σκευαζόμεθα M ‖ 276 βαλεῖ : βάλει PM βάλῃ OQ βάλλοι T ‖ 277 κακῶς : κακῶν M ‖ ἐπήνεγκας : ἐνήνεγκας M ‖ 278 ὑποστροφῆς M ‖ 279 τῆς (θεοτόκου) om. M ‖ 280 ἐνοικήσοι LRT ‖ ἀποδιώξοι R -ξαι T ‖ 281 ἐνοικήσαντας ἐν σοι M ‖ δωρήσεται MQRT : -σηται VSPLO ‖ 281-282 τῶν ... ἐκκλησίαν : τὴν ... ἐκκλησίαν VSP : τῇ ... ἐκκλησίᾳ LOQRT τῇ ἁγίᾳ αὐτοῦ ἐκκλησίᾳ M ‖

280 Cf. *Eph.* 3, 17.

Du même Grégoire pape de Rome à l'empereur Léon — deuxième lettre.

Nous avons reçu la lettre de votre royauté protégée de Dieu et fraternité en Christ[277] par Rufin notre apocrisiaire. Et j'ai vraiment désespéré de la vie, parce que tu ne te repens[278] pas maisp ersévères dans la même mauvaise compagnie[279], ne partageant pas les pensées du Christ ni ne songeant à devenir le disciple et l'imitateur des saints et glorieux thaumaturges[280] nos pères et maîtres. Et pour ne pas te proposer de maîtres étrangers, mais ceux de ta ville et de ton pays : sont-ils plus sages[281] que Grégoire le thaumaturge ou Grégoire de Nysse et Grégoire le théologien et Basile de Cappadoce et Jean Chrysostome, pour ne pas citer les milliers de myriades de leurs semblables, nos saints et théophores pères et maîtres. Mais tu as suivi ton obstination et tes passions naturelles[282]. Tu as écrit : « Je suis empereur et prêtre »[283]. Cela aussi les empereurs qui t'ont précédé l'ont montré en action et en parole, qui ont régi[284] et assumé les églises de concert avec les évêques, recherchant la vérité avec le zèle et l'amour de l'orthodoxie, le grand Constantin, le grand Théodose, le grand Valentinien[285], le grand Justinien, et Constantin père de Justinien, celui du VIe concile. Ces empereurs ont régné selon Dieu, assemblant de concert avec les évêques, en parfait accord, les conciles, et recherchant la vérité des dogmes, ils ont fondé et décoré les saintes églises. Ceux-là sont prêtres et rois qui l'ont montré aussi en actes[286].

Quant à toi, après avoir pris le pouvoir, tu n'as pas gardé jusqu'au bout les définitions des pères, mais trouvant les saintes églises vêtues de brocarts, tu les as enlaidies et dépouillées[287]. Qu'est-ce en effet que nos églises, sinon des ouvrages de main, des pierres et du bois, de la paille et du mortier ?[288] Mais elles ont été décorées au moyen des représentations et des peintures des saints miracles et des souffrances du Seigneur, et de sa sainte glorieuse mère et des saints apôtres. Dans les représentations et

277. Cf. incipit de I^a.
278. Jeu de mots grec.
279. Au sens (possible) de personnes, cf. 386.
280. Redondance d'épithètes (cf. II^a, 385) pouvant masquer un emprunt. Le texte continuerait plus naturellement à « tu as suivi », κακοῖς désignant alors le mal.
281. Question stéréotypée : cf. Grégoire de Nysse in *Parallela Rupefucaldina* : *PG*, 96, col. 509d ; Jean de Jérusalem, « *Synodique* » : *PG*, 95, col. 341b ; concile de Francfort (794) : *MGH*, concilia II, 1, p. 161, etc.
282. Expression de Basile de Césarée, epist. II, ed. Courtonne, I, p. 5 ; cf. Théodore Stoudite, *Parva catechesis* IX, ed. Auvray, p. 33.
283. Thème fondamental de II^a, rappelant nettement le langage de s. Maxime, *Relatio motionis* : *PG*, 90, 117b ;
284. Pour κρατησάμενοι ἐκκλησιῶν ? Cf. Jean de Jérusalem, « *Synodique* » : *PG*, 95, col. 341a.

Τοῦ αὐτοῦ Γρηγορίου πάπα Ῥώμης πρὸς Λέοντα τὸν βασιλέα ἐπιστολὴ β'.

Τὰ γράμματα τῆς ὑμετέρας θεοφρουρήτου βασιλείας καὶ ἐν Χριστῷ ἀδελφότητος ἐδεξάμεθα διὰ Ῥουφίνου τοῦ ἀποκρισιαρίου ἡμῶν. Καὶ πάνυ ἀπέγνων τῆς ἐμῆς ζωῆς, ὅτι οὐ μετέγνως, ἀλλὰ τοῖς αὐτοῖς κακοῖς ἐπιμένεις, μὴ φρονῶν τὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ ἀκόλουθον καὶ μιμητὴν γενέσθαι σε τῶν ἁγίων καὶ ἐνδόξων θαυματουργῶν ἡμῶν πατέρων καὶ διδασκάλων. Καὶ ἁπλῶς μὴ προφέρω ξένους διδασκάλους, εἰ μὴ τοὺς τῆς πόλεως σου καὶ τῆς χώρας σου, ἆρα φρονιμώτεροί εἰσι Γρηγορίου τοῦ θαυματουργοῦ ἢ Γρηγορίου τοῦ Νυσσαέως καὶ Γρηγορίου τοῦ θεολόγου καὶ Βασιλείου Καππαδοκίας ἢ Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, ἵνα μὴ γράψω τῶν μυρίων μυριάδων τῶν ὁμοίων ἐκείνων ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν καὶ διδασκάλων. Ἀλλ' ἐξακολουθήσας τὸ πεῖσμα καὶ τὰ ἔνοικά σου πάθη, ἔγραψας ὅτι βασιλεὺς καὶ ἱερεύς εἰμι. Καὶ τοῦτο οἱ πρό σου βασιλεῖς ἔδειξαν ἔργῳ καὶ λόγῳ, οἱ κτησάμενοι καὶ φροντίσαντες τῶν ἐκκλησιῶν ἅμα τῶν ἀρχιερέων, ἐκζητήσαντες πόθῳ καὶ ζήλῳ τῆς ὀρθοδοξίας τὴν ἀλήθειαν · Κωνσταντῖνος ὁ μέγας καὶ Θεοδόσιος ὁ μέγας καὶ Οὐαλεντινιανὸς ὁ μέγας καὶ Ἰουστινιανὸς ὁ μέγας καὶ Κωνσταντῖνος ὁ Ἰουστινιανοῦ πατήρ, ὁ τῆς ἕκτης συνόδου. Οὗτοι οἱ βασιλεῖς θεοπρεπῶς ἐβασίλευσαν, ἅμα τῶν ἀρχιερέων μιᾷ βουλῇ καὶ γνώμῃ τὰς συνόδους συναθροίσαντες καὶ τὴν ἀλήθειαν τῶν δογμάτων ἐκζητήσαντες, τὰς ἁγίας ἐκκλησίας συνεστήσαντο καὶ κατεκόσμησαν. Οὗτοί εἰσιν ἱερεῖς καὶ βασιλεῖς οἵτινες καὶ τῷ ἔργῳ ἐπεδείξαντο.

Σύ, ἀφ' οὗ ἐπελάβου τὸ βασίλειον, οὐκ ἐφύλαξας εἰς τέλος τοὺς ὅρους τῶν πατέρων, ἀλλ' εὑρὼν τὰς ἁγίας ἐκκλησίας ἐν κροσσωτοῖς χρυσοῖς περιβεβλημένας πεποικιλμένας, ἀπεκόσμησας καὶ ἐρήμωσας. Τί γάρ εἰσιν αἱ ἐκκλησίαι ἡμῶν ; Οὐχὶ χειροποίητα, λίθοι καὶ ξύλα καὶ ἄχυρα καὶ πηλά ; ἀλλ' ἐκοσμήθησαν διὰ τὰς ζωγραφίας καὶ ἱστορίας τῶν θαυμάτων τῶν ἁγίων καὶ παθημάτων τοῦ Κυρίου καὶ τῆς ἁγίας ἐνδόξου αὐτοῦ μητρὸς καὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων. Εἰς τὰς ἱστορίας καὶ ζωγραφίας καταναֹ-

283 PM : ἐπιστολὴ Γρηγορίου πάπα Ῥώμης πρὸς Λέοντα τὸν βασιλέα V τοῦ αὐτοῦ Γρηγ. π. Ῥώμης πρὸς τὸν αὐτὸν Λέοντα τὸν Ἀρμένιον καὶ εἰκονομάχον ἐπιστολὴ δευτέρα SLG τοῦ αὐτοῦ ἐπιστολὴ δευτέρα πρὸς τὸν αὐτὸν βασιλέα Λέοντα ἐπιστολὴ β' OQRT ‖ 285 ἡμῶν : ὑμῶν GLR ‖ 286 ἀλλὰ om. M ‖ 287 σε om. M ‖ 288 προφέρω : προσφ- SGLR ‖ 289 φρονιμότερος εἶ σύ GL ‖ 290 ἢ (Γρηγορίου) : καὶ OQR ‖ 291 ἢ Ἰωάννου MGL : Ἰωάννου VSPOQRT ‖ ἵνα μὴ ... 331 χωρὶς lac. V ‖ 292 ἐκείνοις GLSOQRT ‖ ἡμῶν πατέρων M ‖ 293 ἔγραψες M ‖ 295 καὶ ἐκζητήσαντες GL ‖ 296 καὶ Θεοδ. ὁ μέγας om. SGL ‖ 297 καὶ Ἰουστινιανὸς ὁ μέγας om. OQR ‖ 298 ἁγίας συνόδου M ‖ 301 οἱ ἱερεῖς M ‖ τῷ ἔργῳ : τὸ ἔργον MLR ‖ 302 σὺ δὲ OQR ‖ εἰς τέλος om. O ‖ οὐκ... πατέρων om. M ‖ 303 ἀλλ' : ἄλλος M ‖ 304 ἠρήμωσας OQR ‖ 305 τῆς ζωγραφίας MLG ‖ 306 θαυμάτων : θαυματουργιῶν S ‖ τῶν παθημάτων MLG ‖

286 Cf. *Mt.* 16, 23. — 303 *Ps.* 44 (45), 14.

---

285. Valentinien : les sources latines l'omettent ou ajoutent à son nom celui de Marcien (NICOLAS Ier : MANSI, XV, col. 188-190).

286. Philon cité par *Parall. Rupefucaldina* : *PG*, 96, col. 513c : « les premiers rois me semblent avoir été en même temps pontifes, *le démontrant par leurs œuvres* ».

287. Variante : Ia 175.

peintures les hommes dépensent leurs ressources, les hommes et les femmes, tenant sur les bras les petits enfants baptisés, leur montrent, ainsi qu'aux jeunes gens et à ceux qui viennent des nations, les images et ainsi les édifient, et élèvent vers Dieu leur esprit et leur cœur. Quant à toi[289], tu as privé de cela les humbles, tu les as distraits[290] par des vains propos et des radotages, des cithares, des castagnettes et des cornemuses et, au lieu d'action de grâce et de doxologie, tu les as plongés dans des fables. Aie ta part[291] avec les bavards et ceux qui profèrent des insanités.

Écoute notre humilité, empereur, arrête et maintiens les saintes églises comme tu les as trouvées et reçues[292]. Les dogmes ne relèvent pas des empereurs, mais des évêques, parce que ' nous nous avons l'esprit du Christ '. Autre l'instruction dans des dogmes de l'Église, et autre l'esprit des séculiers pour l'administration séculière. L'esprit guerrier et fruste et rude[293] qui est le tien, tu ne peux pas l'appliquer à l'administration spirituelle du dogme. Je vais te décrire les différences entre le palais et les églises, les empereurs et les évêques, comprends, sois sauvé et ne conteste plus. Si l'on te dépouillait des habits impériaux[294], de la pourpre, du diadème de ta tête, de ta pourpre, de l'appareil de la cour, tu apparaîtrais assurément aux hommes sans beauté ni grâce, insignifiant, comme tu as fait pour les églises. Ce dont tu n'avais pas le droit[295], tu as enlaidi et privé de beauté les églises.

De même que l'évêque n'a pas le pouvoir de s'immiscer dans le palais et de nommer aux dignités impériales, de même non plus l'empereur de s'immiscer dans les églises[296] et de faire les élections dans le clergé, ni de consacrer ou toucher les saints mystères, et même pas de communier sans le concours du prêtre. Que ' chacun de nous demeure dans l'état où l'a trouvé l'appel de Dieu '. Tu vois, empereur, les différences entre les évêques et les empereurs ?

Si quelqu'un commet un délit envers toi, empereur, tu confisques sa maison et le dépouilles, ne lui laissant que la vie, et finalement tu le pends,

288. Ce paragraphe pour la majeure partie est certainement inauthentique.

289. La fin du § combine les idées de I[a], 155, 122-123, 118-120.

290. Cette tirade ne doit pas être prise à la lettre. Elle souligne seulement la futilité (discrédit des instruments de musique : MANSI, XIII, col. 242) des nouvelles mœurs. Cf. THÉOPHANE, de Boor, p. 442 (a. m. 6259) ou Vie d'Étienne le Jeune : *PG*, 100, col. 1169b, 1172d ; ὕθλους peut être inspiré par I *Cor.* 14, 7. — Cf. Vie de Jean l'Aumônier, ed. Gelzer, p. 83 : εἰς ἀργολογίας ἀντὶ τῆς εὐχῆς ἀπασχολεῖσθαι.

291. Ci-dessus, n. 236.

292. Cf. JEAN DE JÉRUSALEM, « *Synodique* » : *PG*, 95, col. 344a.

293. Ci-dessus, n. 196.

294. Cf. MAXIME, *Relatio motionis* : *PG*, 90, col. 118bc ; JEAN DAMASCÈNE, *de imag.* II : *PG*, col. 1301a. L'auteur est tributaire d'un passage de ce genre : pour le démarquer, il a rendu « pourpre » par deux mots différents et remplacé par « cour » ce qui ailleurs était probablement « armée ».

λίσκουσιν οἱ ἄνθρωποι τὰς οὐσίας αὐτῶν, καὶ διακατέχοντες οἱ ἄνδρες καὶ αἱ γυναῖκες εἰς τὰς ἀγκάλας τὰ νεοφώτιστα μικρὰ παιδία καὶ τοὺς ἐν ἡλικίᾳ νέους καὶ τοὺς ἐλθόντας ἐκ τῶν ἐθνῶν δακτυλοδεικτοῦντες τὰς ἱστορίας, οὕτως αὐτοὺς οἰκοδομοῦσι καὶ τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας ἄνω πρὸς τὸν Θεὸν ἀναφέρουσι. Σὺ δέ, παύσας ἐκ τούτων τοὺς ταπεινοὺς λαούς, ἠσχόλησας αὐτοὺς εἰς ἀργολογίας καὶ ὕθλους καὶ κιθάρας, κροτάλιά τε καὶ τζαμπούνια, καὶ ἀντὶ εὐχαριστίας καὶ δοξολογίας εἰς μύθους αὐτοὺς ἐνέβαλες. Ἔχε τὴν κληρονομίαν μετὰ τῶν ἀργολογούντων καὶ ἀπαιδευσίας λαλούντων.

Ἄκουσον τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν, βασιλεῦ, καὶ παῦσαι καὶ ἀκολούθησον τὰς ἁγίας ἐκκλησίας καθὼς εὗρες καὶ παρέλαβες. Οὐκ εἰσι τὰ δόγματα τῶν βασιλέων, ἀλλὰ τῶν ἀρχιερέων, ὅτι ἡμεῖς νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν. Ἄλλη παίδευσις ἐπὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν διαταγμάτων, καὶ ἄλλος νοῦς τῶν κοσμικῶν εἰς τὰς διοικήσεις τοῦ κόσμου · τὸν πολεμικὸν καὶ χονδρὸν νοῦν ὃν ἔχεις καὶ παχύν, εἰς τὰς πνευματικὰς τῶν δογμάτων διοικήσεις ἔχειν οὐ δύνασαι. Καὶ γράφω σοι τὰς διαφορὰς τοῦ παλατίου καὶ τῶν ἐκκλησιῶν, τῶν βασιλέων καὶ τῶν ἀρχιερέων, καὶ ἐπίγνωθι καὶ σώθητι καὶ μὴ φιλονείκει. Ἐάν τις ἄρῃ ἔκ σου τὰς βασιλικὰς ἐνδύσεις, τὴν πορφύραν, τὸ διάδημα τῆς κεφαλῆς, τὴν ἁλουργίδα, τὰς τάξεις τῶν ὀψικίων, ὄντως μέλλεις θεωρεῖσθαι παρὰ τῶν ἀνθρώπων ἄμορφος καὶ ἄσχημος καὶ οὐδαμινὸς καθὼς κατέστησας τὰς ἐκκλησίας. Ὅπερ γὰρ οὐκ ἔχεις σύ, τὰς ἁγίας ἐκκλησίας ἀπεκόσμησας καὶ ἀμόρφους κατέστησας.

Ὥσπερ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ ἀρχιερεὺς ἐγκύψαι εἰς τὸ παλάτιον καὶ προβαλέσθαι ἀξίας βασιλικάς, οὕτως οὔτε βασιλεὺς ἐγκύψαι εἰς τὰς ἐκκλησίας καὶ ψήφους ποιήσασθαι εἰς τὸν κλῆρον, οὔτε ἁγιάζειν καὶ χειρίζειν τὰ σύμβολα τῶν ἁγίων μυστηρίων, ἀλλ' οὔτε μεταλαμβάνειν χωρὶς ἱερέως. Ἀλλ' ἕκαστος ἡμῶν ἐν ᾗ κλήσει ἐκλήθη ὑπὸ Θεοῦ ἐν αὐτῇ μενέτω. Βλέπεις, βασιλεῦ, τὰς διαφορὰς τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν βασιλέων ;

Ἐάν τις ἁμάρτῃ σοι, βασιλεῦ, δημεύεις τὸν οἶκον αὐτοῦ καὶ γυμνοῖς, ἀφήσας ἔχειν τὴν ψυχήν, καὶ τέλος κἀκεῖνον ἢ φουρκίζεις ἢ ἀποκεφαλίζεις ἢ ἐξορίζεις καὶ

308 οὐσίας αὐτῶν : τιμίας αὐτῶν μορφὰς M ‖ καὶ (διακατέχοντες) om. M ‖ οἱ om. R ‖ αἱ om. OQR ‖ ἄνδρες τε καὶ γυν. R ‖ γυναῖκαι M ‖ 309 ἀγκάλας αὐτῶν OQR ‖ νεοφώτιστα : -φωτίσμαστα τα (sic) M ‖ 309 μικρὰ om. S ‖ παιδία om. M ‖ νέους καὶ τοὺς om. MKSLG ‖ 312 ὕθλους : ὕμνους M ‖ 313 κιθάρας καὶ κροτ. MOQR ‖ τε om. ML ‖ τζαμπούνια KSLGOQR : τζανπούνια P τζαμπόνια M ‖ δοξολογίας καὶ εὐχ. M ‖ 314 ἐνέβαλας M ‖ μετὰ τῶν : μετ' αὐτῶν καὶ μετὰ τῶν OQR ‖ 316 παῦσαι : παῦσον LGOQR ‖ τὰς : τῆς M ‖ 318 τῶν : τοὺς τῶν M ‖ 319 διαταγμάτων KMLGOQR : διδαγμάτων S δογμάτων P ‖ 320 καὶ παχὺν ὃν ἔχεις M ‖ 322 τοῦ βασιλέως scripserat M ‖ 324 ὀψικκίων OQ ‖ 325 παρὰ : ὑπὸ M ‖ ἄσχημος καὶ ἄμορφος OQR ‖ 325-326 τὰς ἐκκλησίας : τὴν ἐκκλησίαν M ‖ 328 ὥσπερ γὰρ OQR ‖ 329 ὁ βασιλεὺς OQR ‖ 332 αὐτῇ : ταύτῃ OQR ‖ καὶ μενέτω M ‖ ἀρχιερέων : ἀρχόντων P ‖ 333 τῶν om. OQR ‖ 335 τὴν ψυχήν : τὰς ψυχὰς μόνον M ‖ φωρκίζεις P ‖ ἢ ἐξορίζεις post φουρκίζεις M ‖

318 I *Cor.* 2, 16. — 331-332 I *Cor.* 7, 20.

---

295. La répétition maladroite du même tour à deux lignes de distance confirme la manipulation de ce §.

296. Maxime, *Relatio motionis* : *PG*, 90, col. 118 bc.

tu le décapites ou tu l'exiles et l'éloignes de ses enfants et de toute sa parenté et de ses amis. Les évêques ne font pas ainsi : mais lorsque quelqu'un a péché et s'est confessé, au lieu de la potence et de la décapitation, ils imposent[297] sur son cou l'évangile et la croix, ils l'emprisonnent dans les sacristies, ils l'exilent dans les diakonika et les catèchouménies : jeûne pour les entrailles, veillée pour les yeux, doxologie sur les lèvres. Lorsqu'ils l'ont bien corrigé et bien soumis à la diète, ils lui donnent le précieux corps du Seigneur et l'abreuvent de son saint sang[298], et l'ayant rendu un nouveau « vase d'élection » sans péché, ils le conduisent ainsi pur et sans tache au Seigneur. Tu vois, empereur, les différences entre les églises et les empereurs ?

Les empereurs qui ont vécu ' pieusement et dans le Christ ' n'ont pas désobéi aux évêques des églises ni ne les ont persécutés. Toi, empereur, tu as transgressé et dévié, après avoir écrit de ta main[299] et t'être soumis et avoir confessé que « celui qui détruit les définitions des pères est maudit », par là même tu t'es condamné toi-même et as éloigné de toi l'Esprit Saint, Tu nous intimides et tyrannises[300] par la force charnelle des armes; pour nous, désarmés et nus, sans armées terrestres de chair, nous invoquons le Christ, stratège souverain de toute la création, qui siège dans les cieux, à la tête des armées des puissances célestes, pour qu'il t'envoie un démon[301], comme parle l'apôtre : ' que cet individu soit livré à Satan pour la perte de sa chair afin que l'esprit soit sauvé '. Tu vois, empereur, dans quelle indignité et inhumanité[302] tu t'es jeté, et comment tu as précipité ton âme dans les gouffres et ravins[303] pour ne vouloir t'humilier et courber ta nuque roide. Lorsque les évêques, grâce à leurs saines exhortations et doctrines, présenteront à Dieu les empereurs irréprochables et purs de péchés et de chutes, ils obtiendront grand éloge et gloire auprès de Lui lors de la sainte grande résurrection[304]. Lorsque Dieu viendra manifester nos œuvres cachées, pour notre honte et confusion, devant ses anges, nous les malheureux nous rougirons parce que, à cause de ta désobéissance, nous ne t'avons pas conquis, alors que les évêques successifs, nos prédécesseurs, présenteront à Dieu les empereurs, pour notre honte à nous, malheureux, parce que nous nous ne présentons pas pour notre temps un empereur digne et glorieux, mais indigne et de contrefaçon.

Vois, maintenant encore nous t'en prions, repens-toi, convertis toi et

297. Ci-dessus notes 122-125. Le passage serait historiquement plus vraisemblable si l'on sautait « (imposant) sur sa nuque... catéchouménies ».

298. Variation : I[a], 82-83.

299. Ci-dessus, n. 233.

300. Ci-dessus, n. 263.

301. Addition suspecte : « *qu'il t'envoie un démon* », cf., pour l'usage latin, Concile romain de 745 : *MGH*, Concilia II 1, p. 39.

302. Allusion à la vocation de « philantropia » de l'empereur.

303. ÉTIENNE, à Basile (JAFFÉ-EWALD, n° 3403) : vide ad quodnam profundum te praecipitem dedisti, MANSI, XVI, col. 422e.

304. Responsabilité des évêques au Jugement : GÉLASE, à Anastase : *PG*, 59,

ἀλλοδαπῇ αὐτὸν ποιεῖς τῶν τέκνων καὶ πάντων τῶν συγγενῶν καὶ φίλων αὐτοῦ. Οἱ ἀρχιερεῖς οὐχ οὕτως, ἀλλ' ὅταν ἁμάρτῃ τις καὶ ἐξομολογήσηται, ἀντὶ τῆς φούρκας καὶ τοῦ ἀποκεφαλισμοῦ, περιτιθέασιν εἰς τὸν τράχηλον αὐτοῦ τὸ εὐαγγέλιον καὶ τὸν σταυρόν, καὶ φυλακίζουσιν αὐτὸν εἰς τὰ κειμηλιαρχεῖα, καὶ εἰς τὰ διακονικὰ τῆς ἐκκλησίας ἐξορίζουσιν αὐτὸν καὶ εἰς τὰ κατηχούμενα, καὶ νηστείαν εἰς τὰ ἔντερα, καὶ εἰς τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀγρυπνίαν, καὶ δοξολογίαν ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, καὶ ὅτε καλῶς αὐτὸν παιδεύσωσι καὶ καλῶς λιμαγχωνήσωσι, παραβάλλουσιν αὐτὸν τὸ τίμιον σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ τὸ ἅγιον αἷμα ποτίζουσιν αὐτόν, καὶ ἀποκαταστήσαντες αὐτὸν νέον σκεῦος ἐκλογῆς καὶ ἀναμάρτητον, οὕτως αὐτὸν προπέμπουσι καθαρὸν καὶ ἄμωμον πρὸς Κύριον. Βλέπεις, βασιλεῦ, τὰς διαφορὰς τῶν ἐκκλησιῶν καὶ τῶν βασιλέων ;

Οἱ βασιλεῖς οἱ εὐσεβῶς καὶ ἐν Χριστῷ ζήσαντες τοὺς ἀρχιερεῖς τῶν ἐκκλησιῶν οὔτε παρήκουσαν, οὔτε ἔθλιψαν. Σύ, βασιλεῦ, παραβὰς καὶ διαστρέψας, καὶ ἰδιοχείρως γράψας καὶ ὑποβάλας ἑαυτὸν καὶ ὁμολογήσας ὅτι ὁ καταλύων ὅρια πατέρων ἐπικατάρατος, ἔνθα αὐτοκατάκριτος γέγονας, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀπεχώρισας ἀπὸ σοῦ. Τιμωρεῖς καὶ τυραννεῖς ἡμῖν στρατιωτικῇ καὶ σαρκικῇ χειρί · ἡμεῖς ἄοπλοι καὶ γυμνοί, μὴ ἔχοντες στρατόπεδα ἐπίγεια σαρκικά, ἐπικαλούμεθα τὸν ἀρχιστράτηγον πάσης κτίσεως τὸν ἐν οὐρανοῖς καθήμενον Χριστόν, τὸν ἐπάνω τῶν στρατιῶν τῶν ἄνω δυνάμεων, ἵνα πέμψῃ σοι δαίμονα, καθὼς λέγει ὁ ἀπόστολος, παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ Σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκὸς ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ. Βλέπεις, βασιλεῦ, εἰς ποίαν ἀναίδειαν καὶ ἀπανθρωπίαν ἐξήλασας ἑαυτὸν καὶ τὴν ψυχήν σου εἰς βάραθρα καὶ κρημνοὺς ὑπέβαλες διὰ τὸ μὴ θέλειν σε ταπεινωθῆναι καὶ ὑποκλῖναι τὸν σκληρόν σου τράχηλον. Ὅταν γὰρ οἱ ἀρχιερεῖς τοὺς βασιλεῖς διὰ νουθεσίας καλῆς καὶ διδασκαλίας τῷ Θεῷ παραστήσωσιν ἀμέμπτους καὶ καθαροὺς τῶν ἁμαρτημάτων καὶ πταισμάτων, μέγαν ἔπαινον καὶ δόξαν ἔχουσι παρ' αὐτῷ εἰς τὴν ἁγίαν μεγάλην ἀνάστασιν. Ὅταν μέλλῃ ὁ Θεὸς τὰ κρυπτὰ ἡμῶν ἔργα φανερῶσαι εἰς αἰσχύνην καὶ ἐντροπὴν ἡμῶν ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, ἡμεῖς οἱ ταπεινοὶ μέλλομεν αἰσχύνεσθαι ὅτι διὰ τῆς παρακοῆς σου οὐκ ἐκερδήσαμέν σε, ὅτε οἱ πρὸ ἡμῶν ἀρχιερεῖς οἱ κατὰ τοὺς ἰδίους καιροὺς τοὺς βασιλεύσαντας προσφέρουσι τῷ Θεῷ εἰς αἰσχύνην ἡμῶν τῶν ταπεινῶν, ὅτι οὐ προσφέρομεν ἐπὶ τῶν ἡμετέρων καιρῶν βασιλέα ἔντιμον καὶ ἔνδοξον, ἀλλ' ἄτιμον καὶ παραχαράξιμον.

Ἰδοῦ καὶ νῦν παρακαλοῦμέν σε, μετανόησον καὶ ἐπίστρεψον καὶ εἴσελθε εἰς τὴν

336 ἀλλοδαπὴν M ‖ αὐτὸν : αὐτῶν KVSP ‖ 340 κατηχουμένια M ‖ κατηχ. τῆς ἐκκλησίας ἀποκλείουσιν αὐτὸν M ‖ 341 ἀγρυπνίαν εἰς τοὺς ὀφθ. M ‖ 342 αὐτὸν[1] : αὐτῷ G αὐτοῦ M ‖ 344 νέον om. OQR ‖ 345 τὸν Κύριον P ‖ 345-346 τῶν βασιλέων καὶ τῶν ἐκκλ. SLG ‖ 349 ὑποβάλας : ὑποβουλλώσας M ‖ ἑαυτὸν : αὐτὸν OQR ‖ 350 ἔνθα ... 377 ἐὰν lac. P ‖ ἔνθα : αὐτὸς M ‖ ἀπεχώρισας : ἀπέχοντος M ‖ ἀπὸ : ἐκ M ‖ 351 τιμωρ. ἡμᾶς καὶ τυραννεῖς στρ. O τιμ. καὶ τυρ. ἡμᾶς LQR ‖ στρατιωτικῇ στρατ. καὶ τυραννικῇ SLG ‖ 353 τῆς κτίσεως ML ‖ τὸν ἐπάνω τῶν om. M ‖ 354 πέμψῃ : ἐπιπέμψει M ‖ παραδοῦναι : παραδῶτε M ‖ 356 ἑαυτὸν : σεαυτὸν OQR ‖ καὶ (τὴν) om. OQR ‖ 357 ὑπέβαλας M ‖ ταπεινοῦσθαι M ‖ 363-364 οἱ... καιροὺς om. M ‖

344 *Act.* 9, 15. — 354-355 I *Cor.* 5, 5.

---

col. 43a (Jaffé-Ewald, n° 632) ; Nicolas, à Michel III, Mansi, XV, col. 238-240 passim.

gagne la vérité, et comme tu as trouvé et reçu, conserve[305]. Et honore et glorifie nos saints et glorieux pères et maîtres qui, après Dieu, ont dessillé et illuminé la cécité de notre cœur et de nos yeux. Tu as écrit : pourquoi dans les six conciles ne trouve-t-on rien sur les images ? C'est vrai, empereur, on n'y a rien dit non plus du pain ni de l'eau, ni de manger ou de ne pas manger, de boire ou ne pas boire, parce que cela a été communiqué dès l'origine pour la vie des hommes. Les images nous ont été communiquées de même. Et les évêques eux-mêmes, dans les synodes, portaient des images, et aucun voyageur ami de Dieu et du Christ ne faisait route sans images parce qu'ils étaient vertueux et bons devant Dieu[306].

Nous t'en prions, deviens évêque et empereur, comme tu l'as écrit. Si tu rougis, comme empereur, de t'accuser toi-même, écris à toutes les contrées que tu as scandalisées[307] que Grégoire le pape de Rome s'est égaré touchant les icônes, ainsi que Germain patriarche de Constantinople, et nous prenons sur nous la responsabilité de ton péché, comme ayant reçu du Seigneur le pouvoir et l'autorité de délier et lier ce qui est dans le ciel et ce qui est sur la terre, et nous te tiendrons quitte. Tu n'as pas voulu et tu ne veux toujours pas. Pour nous, qui aurons à rendre compte à notre souverain le Christ, nous t'appliquons les exhortations et enseignements, suivant que nous avons été enseignés par le Seigneur. Tu nous as fui et as désobéi à notre humilité, et à Germain l'évêque actuel, et aux saints et glorieux thaumaturges nos pères et maîtres, et tu as suivi des esprits dévoyés et corrompus, dans l'erreur sur les dogmes de la vérité. Aie ta part avec eux.

Pour nous, comme nous te l'avons écrit précédemment, nous nous mettons en route, avec la grâce de Dieu, vers le fond de l'occident[308], vers ceux qui réclament le baptême. En effet, comme j'avais envoyé là des évêques et des clercs de notre sainte Église, leurs chefs n'ont pas encore accepté de courber leur tête et d'être baptisés, me réclamant comme parrain. Voilà pourquoi, avec la grâce de Dieu, nous nous mettons en route pour n'avoir pas à rendre compte de notre condamnation et de notre insouciance. Que Dieu te donne intelligence et pénitence pour revenir à la vérité[309] d'où tu es sorti, et qu'il te ramène aux humbles sous le seul pasteur, le Christ, et dans le seul troupeau des églises et des prêtres orthodoxes, et que le Seigneur notre Dieu procure la paix à toute la terre habitée[310] maintenant et dans les siècles des siècles. Amen.

305. Ci-dessus, n. 292.

306. La I[a] suppose que la pratique des images a été héritée des synodes. Ici elle est considérée comme un phénomène spontané : point de vue très fréquent chez Nicéphore, cf. par ex. *Adversus iconomachos*, ed. Pitra, p. 254. Plusieurs des expressions employées ici rappellent le concile de Nicée : Mansi XIII, col. 220a, e : ἄλλοι ἐν σανίσιν ... μνήμην φέρειν θέλοντες ἐν ἑαυτοῖς ... παραδεδομέναι ἦσαν. L'authenticité du passage est très douteuse.

307. Variations : ci-dessus n. 256.

308. Passage parallèle à la fin de I[a].

309. L'auteur démarque d'une manière absurde II *Tim.* 2, 25, en fonction de la conclusion de la I[a].

ἀλήθειαν, καὶ καθὼς εὗρες καὶ παρέλαβες φύλαξον, καὶ τίμησον καὶ δόξασον τοὺς ἁγίους καὶ ἐνδόξους πατέρας ἡμῶν καὶ διδασκάλους οἵτινες μετὰ Θεὸν τὰς τυφλώσεις τῶν καρδιῶν καὶ τῶν ὀφθαλμῶν ἡμῶν διήνοιξαν καὶ ἀνέβλεψαν. Ἔγραψας δὲ ὅτι διατί εἰς τὰς ἓξ συνόδους οὐδὲν ἐρρέθη περὶ τῶν εἰκόνων ; Ἀληθῶς, βασιλεῦ, οὔτε περὶ ἄρτου καὶ περὶ ὕδατος οὐδὲν ἐρρέθη, φαγεῖν ἢ μὴ φαγεῖν, πιεῖν ἢ μὴ πιεῖν, ὅτι ταῦτα ἔχεις ἄνωθεν καὶ ἐξ ἀρχῆς παραδεδομένα εἰς ζωὴν τῶν ἀνθρώπων · οὕτως καὶ αἱ εἰκόνες παραδεδομέναι ἦσαν. Καὶ αὐτοὶ εἰς τὰς συνόδους οἱ ἀρχιερεῖς ἐπεφέροντο τὰς εἰκόνας, καὶ οὐδεὶς φιλόχριστος καὶ φιλόθεος ὁδοιπορῶν χωρὶς εἰκόνων τὰς πορείας ἐποιοῦντο ὡς ἐνάρετοι καὶ καλοὶ τῷ Θεῷ.

Παρακαλοῦμέν σε, γενοῦ ἀρχιερεὺς καὶ βασιλεὺς καθὼς προέγραψας. Ἐὰν τοῦτο ἐρυθριᾷς, ὡς βασιλεύς, αἰτιολογῆσαι ἑαυτόν, γράψον εἰς πάσας τὰς χώρας οἵας ἐσκανδάλισας ὅτι Γρηγόριος ὁ πάπας Ῥώμης ἔσφαλε περὶ τῶν εἰκόνων καὶ Γερμανὸς ὁ πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, καὶ ἡμεῖς ἀναδεχόμεθα τὸ σφάλμα τῆς ἁμαρτίας, ὡς λαβόντες παρὰ Κυρίου τὴν ἐξουσίαν καὶ αὐθεντίαν λύειν καὶ δένειν τὰ ἐπίγεια καὶ τὰ ἐπουράνια, καὶ σε ἀμέριμνον ποιήσομεν. Οὐκ ἠθέλησας καὶ οὐ θέλεις. Ἡμεῖς, ὡς λόγον ἀποδώσοντες τῷ δεσπότῃ Χριστῷ, τὰς νουθεσίας καὶ διδασκαλίας παρεθέμεθά σοι, καθὼς καὶ ἐδιδάχθημεν ὑπὸ τοῦ Κυρίου. Ἀπέφυγας καὶ παρήκουσας ἡμῶν τῶν ταπεινῶν, καὶ Γερμανοῦ τοῦ νῦν προέδρου καὶ τῶν ἁγίων καὶ ἐνδόξων θαυματουργῶν καὶ διδασκάλων πατέρων ἡμῶν, καὶ ἠκολούθησας διεστραμμένοις καὶ σαθροῖς τῶν δογμάτων τῆς ἀληθείας σφαλλομένοις. Ἔχε τὴν μερίδα μετ' αὐτῶν.

Ἡμεῖς, καθὼς προεγράψαμέν σοι, ἐπέστημεν, χάριτι Θεοῦ, τὴν ὁδὸν ἐπὶ τὴν ἐσωτέραν χώραν τῆς δύσεως τοῖς τὸ ἅγιον βάπτισμα ἐπιζητοῦσι. Καὶ γὰρ ἀποστείλαντός μου ἐκεῖσε ἐπισκόπους καὶ τῆς ἁγίας ἡμῶν ἐκκλησίας κληρικούς, οὔπω κατεδέξαντο ἐπικλῖναι τὰς κεφαλὰς καὶ φωτισθῆναι οἱ ἀρχηγοὶ αὐτῶν, ἐμὲ ἐπιζητοῦντες γενέσθαι αὐτῶν ἀνάδοχον. Ἐπὶ τοῦτο ἐπέστημεν, Θεοῦ χάριτι, τὴν ὁδόν, ἵνα μὴ τῆς κατακρίσεως καὶ τῆς ἀμελείας ἡμῶν λόγον ἀποδῶμεν.

Ὁ Θεὸς δῴη σοι σύνεσιν καὶ μετάνοιαν εἰς ἐπιστροφὴν τῆς ἀληθείας ὅθεν ἐξέφυγες, καὶ ἀποκαταστήσῃ πάλιν τοῖς ταπεινοῖς λαοῖς εἰς ἕνα ποιμένα τὸν Χριστὸν καὶ εἰς μίαν ποίμνην τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν καὶ ἱερέων, καὶ τὴν εἰρήνην ὁ Κύριος καὶ Θεὸς ἡμῶν παράσχῃ πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ νῦν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

370 ἔγραψες KVSM ‖ 374 εἰκόναι M ‖ ἦσαν : ἦσ. ἄνωθεν καὶ ἐξ ἀρχῆς M ‖ αὐτοὶ : οἱ ἀρχιερεῖς M ‖ οἱ ἀρχιερεῖς om. M ‖ 376 ἐποιήσατο M ‖ 377 ἐὰν : καὶ ἐὰν M ‖ 378 ὡς βασιλεύς om. MGR ‖ καὶ αἰτιολογῆσαι M ‖ 379 ἔσφαλλε OQ ‖ 380 ἁμαρτίας σου M ‖ 381 δένειν : δεσμεῖν OQ[2] δεσμεύειν G ‖ 382 ποιήσομεν OQR : ποιήσωμεν KVSPMG ‖ οὐκ ... θέλεις om. M ‖ ἡμεῖς μὲν M ‖ 382-383 ἀποδώσοντες : μέλλοντες ἀποδιδόναι M ‖ 383δεσπότῃ om. MR ‖ 383-384 καθὼς ... Κυρίου om. M ‖ 384 ἀπέφυγες OQR ‖ καὶ ἀπέφ. OQR ‖ 385 τοῦ : τῶν M ‖ προέδρων M ‖ ἁγίων : πρὸ ἡμῶν ἁγίων M ‖ καὶ θαυματουργῶν M ‖ 386 πατέρων ἡμῶν om. M ‖ 386-387 τὰ δόγματα M ‖ 389 τῆς om. S ‖ τοῖς om. M ‖ γὰρ om. M ‖ 391-392 ἐπιζητοῦντες : ζητοῦντες P ‖ 392 καὶ ἐπὶ M ‖ τοῦτο : τούτῳ M ‖ ἐπέστημεν ... ὁδὸν post ἀποδῶμεν M ‖ 394 εἰς om. OQ ‖ 395 ἀποκαστήσῃ : -σει KVSPMGR -σοι OQ ‖ 396-397 ὁ κύριος καὶ Θεὸς : Κύριος ὁ Θεὸς M ‖ 397 παράσχῃ KV : -σχοι GOQR ‖ νῦν καὶ : om. M νῦν καὶ ἀεὶ καὶ SOQR ‖

394 Cf. II *Ti.* 2, 7 et 2, 25. — 395-396 *Jo.* 10, 16. — 396-397 II *Thess.* 3, 16.

---

310. Pour l'esprit de la conclusion, cf. Nicolas I[er] (JAFFÉ-EWALD, n° 2813) : MANSI, XV, col. 239b restaurationem ecclesia Constantinopolitana status sui recipiat, et pax et unanimitas sanctis ecclesiis et imperio vestro reddatur. — La formule « maintenant et dans les siècles » est de toute façon inauthentique (de même pour la I[a]).

Bilan historique

Pour les partisans de l'authenticité substantielle[311], les lettres à Léon III sont une mine de renseignements. Elles dateraient avec une précision appréciable les échanges de vues entre l'empereur et le pape au sujet des images : la première lettre de Grégoire II a suivi de plusieurs mois l'émeute de la Chalcè (fin de l'été 726), la seconde a précédé la retraite de Germain (janvier 730). Bref tout se déroulerait entre les deux termes de 726-729. Nos deux documents seraient aussi les seuls à conserver le souvenir de plusieurs épisodes, comme la disgrâce momentanée du patriarche, la venue en faveur d'Apsimar d'Éphèse. En outre, pour Léon III, ils nous révèleraient la motivation non seulement théologique (doctrine de l'image), mais juridique (Ozias roi-prêtre ; « basileus et pontife ») de sa politique religieuse, sans oublier son projet de réunir un concile œcuménique. Enfin des deux lettres se dégageraient, selon Caspar[312], un portrait fort ressemblant de Grégoire II et une image fidèle de ses méthodes diplomatiques.

Ce bilan favorable ne résiste, croyons-nous, ni à l'étude de la tradition, ni à l'analyse critique des lettres. Tous les témoins du texte en notre possession dérivent d'un même prototype qu'ils respectent scrupuleusement. Leurs étrangetés ne s'expliquent donc pas par les bévues des copistes successifs. D'autre part, le rédacteur accumule les motifs de suspicion. Non content d'affectionner le hors-d'œuvre édifiant, il déforme à l'envi et méthodiquement les faits historiques ou les thèmes les mieux connus ; mieux, il « multiplie » son exposé au moyen de procédés naïfs qui lui permettent de faire resservir dans une lettre ce qu'il a écrit dans l'autre. Bref, les deux lettres sont condamnées, dans leur plus grande partie, au moins autant par leur structure « littéraire » que par leurs erreurs de fond. La donnée chronologique elle-même est caduque : l'épisode de la Chalcè est un corps étranger, et la mention d'un édit universel contre les images ne s'accorde pas avec le fait que Germain est toujours en place. En résumé le jugement de Hodgkin[313] garde toute sa pertinence : « At least I may say that no historian of this period need henceforth trouble himself to find place in his scheme for any event which only rests on the authority of the so-called letters of Gregor to Leo ».

Il est vrai que des noyaux erratiques, susceptibles d'être authentiques, demeurent inentamés au terme de ce « grignotage » critique. Authentiques, ils nous donneraient simplement la preuve que, de Grégoire II à Jean VIII (872-882), la papauté réagit de même dans toutes les tensions qui surviennent

311. Cf. G. Ostrogorskij, *Les débuts*, p. 244-254 ; E. Caspar, *Papst Gregor II*, p. 39-70, *passim*.
312. Caspar, *op. cit.*, p. 68.
313. Th. Hodgkin, *Italy and her invaders*, VI, Oxford, 1895, p. 505.

entre Byzance et Rome. L'authenticité de ces noyaux n'apparaît en effet plausible que par leur rapprochement avec des actes pontificaux plus récents, autrement dit en vertu de leur caractère de *lieux communs*. La déception ressentie à la suite du revirement d'un empereur pourtant bien parti, l'insistance sur la distinction des compétences civile et religieuse, l'évocation des basileis orthodoxes du passé, la dignité du pontife face aux menaces du pouvoir : autant d'arguments *ne varietur* de la chancellerie pontificale. Quant à la théologie de l'image, il est bien difficile de dire si elle est plus romaine que byzantine, tant elle est simpliste et populaire.

Le bilan est si mince que l'on se demande si l'intérêt principal des lettres à Léon III ne serait pas après tout celui d'un cas tératologique, et d'une évocation d'un certain milieu byzantin sous l'iconoclasme.

Jean GOUILLARD.

UN CONFESSEUR DU SECOND ICONOCLASME
LA VIE DU PATRICE NICÉTAS († 836)

L'existence d'une Vie de S. Nicétas, patrice et confesseur, a été signalée pour la première fois par F. Halkin[1] en 1960. Le saint, toutefois, était assez bien connu grâce aux notices biographiques que les ménologes, synaxaires et ménées lui consacrent, au 6 et au 13 octobre[2]. On connaît quatre de ces notices, qui représentent différents états de recension, mais toutes reposent sans aucun doute sur la Vie qui fait l'objet du présent article. Ce sont : un synaxaire assez développé (A) ; il a été publié dans les *Acta Sanctorum*[3], et paraît être un abrégé fidèle de la Vie, autant que l'on peut en juger par celle-ci, compte tenu de sa mutilation ; un synaxaire beaucoup plus court, édité dans le Synaxaire de Constantinople (B)[4] ; une notice courte et inexacte, puisqu'elle fait mourir le saint sous Léon V (C), insérée dans le

1. *An. Boll.*, 78, 1960, p. 396, note 2, d'après les renseignements fournis par G. Nowack, qui avait découvert la Vie dans un manuscrit d'Athènes. Une lecture, sur le microfilm que l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes de Paris a mis à notre disposition, nous a persuadée de l'intérêt que présenterait une édition. Le P. Nowack nous a laissée libre de la publier. Qu'il trouve ici l'expression de nos vifs remerciements.

2. La date de la mort du saint est le 6 octobre ; cf. plus bas, où nous faisons également état d'une troisième date qui figure dans la Vie, le 5 octobre. Nous ignorons à quoi se rattache la date du 13 octobre.

3. Oct., t. III, p. 448-449 : 6 oct. ; il avait été auparavant édité dans les Ménées de Venise, édition de 1610, au 13 octobre.

4. H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae. Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Bruxelles, 1902, p. 115 (au 6 octobre, avec une simple mémoire au 13, p. 137). C'est, avec peu de variantes, le texte des familles S* et F*, tandis que la famille D* contient un texte légèrement modifié, la phrase relative aux fonctions de Nicétas en Sicile ayant disparu à la suite d'un accident de copie. Remarquons que la famille B* donne la notice C, et la famille M* le synaxaire A. Nous n'avons pu voir aucun des deux manuscrits de la famille C* qui mentionnent notre saint.

Ménologe de Basile II[5] ; une notice proche de C, contenue dans le recueil dit Ménologe de Sirlet (D)[6].

Le texte de la Vie. Il est bien explicable que la Vie ait passé inaperçue si longtemps ; elle n'est conservée qu'en partie, et dans un manuscrit peu accessible jusqu'à une date fort récente. Appartenant à la Bibliothèque du couvent de Kosinitza[7], ce codex était déjà réduit à quelques feuillets à l'époque où Papadopoulos-Kérameus établissait un catalogue des manuscrits du fonds[8]. Ce fragment fut emporté en Bulgarie avec les autres manuscrits de Kosinitza en 1916 ; rendu à la Grèce en 1923, il entra alors à la Bibliothèque Nationale d'Athènes, sous le n° 2504[9]. Il comporte actuellement 51 folios[10]. Papadopoulos-Kérameus et Sprengling ont repéré des feuillets de ce manuscrit utilisés comme feuilles de garde d'autres manuscrits du même couvent[11] ; il est clair que ce codex en parchemin, comptant

5. L'édition la plus commode à consulter est *PG*, 117, col. 93 ; voir aussi *Il Menologio di Basilio II* (Cod. Vaticano Greco 1613), Codices e Vaticanis selecti... vol. VIII, Turin, 1907, t. I Testo, t. II Tavole ; t. II n° 94.

6. Voir la traduction latine de Sirlet dans *AA. SS.*, oct. III, p. 445. — Une recherche sur l'ancienneté et la dépendance des notices et de leurs prototypes reste en dehors de notre sujet. Nous nous bornons à donner quelques courtes indications. Le synaxaire A peut être une source de B, mais non pas la seule, car B donne deux détails qui manquent dans A (le nom des parents du saint et sa présence au concile de Nicée en 787) ; en outre, B fait de Nicétas un parent de l'impératrice Irène, et non pas un descendant de Théodora comme A. La notice C, malgré son ancienneté (elle est conservée dans un manuscrit de la fin du x[e] ou du début du xi[e] s., cf. en dernier lieu *Byz.* 36, 1966, p. 52, note 3) transmet un texte peu satisfaisant. Ni A ni B ne peuvent être sa source : A, parce qu'il fait descendre Nicétas de Théodora, et ne parle pas de sa présence au concile de Nicée ; B, parce qu'il ne contient pas l'épisode de l'icône du Sauveur. La notice D, malgré ses affinités avec C, diffère d'elle ; elle ne contient pas l'épisode de l'icône et elle donne un détail qu'on ne trouve que dans A : le saint avait prédit le jour de sa mort.

7. Voir une bibliographie sur le couvent et son histoire dans J. B. Papadopoulos, Τινὰ περὶ τῆς ἱερᾶς μονῆς τῆς Ἀχειροποιήτου τῆς ἐπιλεγομένης Εἰκοσιφοινίσσης, *EEBS*, 5, 1928, p. 380-383, et P. Lemerle, *Philippes et la Macédoine orientale*, Paris, 1945, p. 256, note 1. Ajouter le livre plus récent de K. Tsiakas, Ἱστορία τῆς ἱερᾶς μονῆς Εἰκοσιφοινίσσης Παγγαίου, Drama, 1958.

8. A. Papadopoulos-Kérameus, Ἔκθεσις παλαιογραφικῶν καὶ φιλολογικῶν ἐρευνῶν ἐν Θράκῃ καὶ Μακεδονίᾳ, in Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλλην. Φιλολ. Σύλλογος, Παράρτημα ΙΖ', 1886, p. 22 et 41. Il avait donné au manuscrit la cote 368, et il le datait du x[e] siècle; il est en réalité du xii[e] siècle. Le n° 368 ne figure pas sur l'actuel folio 1[r]. Par contre, on y lit successivement : *a)* Vitae sanctorum divers. mensium ; *b)* (quatre mots rayés) Ἐγκῶ (Βίοι ἁγίων) 51 l(istja) ; *c)* une cote en caractères bulgares : Br(oj) 66, et à droite et un peu plus haut : Βίος καὶ πολιτεία Νικήτα ἡγουμένου.

9. Cf. M. Richard, *Répertoire des Bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs*[2], Paris, 1958, p. 86-88 ; L. Politès, Τὰ ἐκ Σερρῶν χειρόγραφα ἐν τῇ Ἐθνικῇ Βιβλιοθήκῃ, in Ἑλληνικά, 4, 1931, p. 526 ; A. Ehrhard, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche...*, Band I, Leipzig, 1937, p. 408-410.

10. Il comptait ce même nombre de folios quand il fut catalogué en Bulgarie : cf. l'indication *51 l.* [= folios] citée dans la n. 8.

11. Papadopoulos-Kérameus, *op. cit.*, p. 28 ; A. Ehrhard, *op. cit.*, p. 409, n. 1.

primitivement quelque 400 folios[12], a servi longtemps aux relieurs de Kosinitza comme matériel pour leurs travaux de consolidation des autres manuscrits[13].

Le fragment qui subsiste est constitué de 7 quaternions presque intacts, numérotés de κζ′ à λγ′[14], plus deux folios dont le contenu montre qu'ils appartenaient à l'un des cahiers qui suivaient[15]. Ce qui reste de la Vie de Nicétas occupe les ff.1r-9v et 12r-14r. Le texte est mutilé du début, la première phrase du f. 1r commençant par -νος ; il a aussi perdu le contenu de 4 feuillets entre 9vet 12r[16]. Le synaxaire A nous aide à évaluer l'étendue de la lacune du début. Il est divisé par l'éditeur en 6 paragraphes sensiblement égaux. Le récit dans le manuscrit correspond aux deux derniers paragraphes. En admettant une répartition du texte à peu près égale, les quatre paragraphes qui manquent correspondent aux deux tiers de la Vie. Le calcul s'avère exact si l'on considère le contenu. Il y manque : tout le développement concernant la jeunesse, la carrière laïque de Nicétas et sa décision d'embrasser la vie monastique ; l'exposé de sa lutte contre Léon V, qui aurait cherché à gagner Nicétas à ses idées, et le début de ses difficultés sous le règne de Théophile. Nous rencontrons notre saint pour la première fois en exil. Le récit relate ses dernières années et sa mort. Après quoi, une nouvelle lacune affecte certainement la narration des funérailles du saint, probablement une mention de la restauration des images, et, enfin, le récit des miracles posthumes, dont seulement cinq sont conservés ; ils couvrent les cinq pages finales de la Vie (ff.12r-14r).

La partie de la Vie qui reste aurait beaucoup moins de valeur sans le synaxaire A, qui nous permet de connaître, ne fût-ce qu'en résumé, la vie civile et les premières années monastiques de notre saint, et de situer ainsi la Vie mutilée dans son cadre historique. En effet, avec l'aide du synaxaire nous sommes en mesure de dater exactement la naissance et la mort du saint, ainsi que les principales étapes de sa longue vie. Pour ces raisons, nous avons décidé de rééditer ici le synaxaire avant la Vie. Nous prenons comme base le *Paris. gr.* 1585 du XIVe siècle[17], collationné avec le *Paris. gr.*

12. A. EHRHARD, *op. cit.*, p. 410 (400 ff., soit 50 cahiers de 8 folios).

13. Trois des folios existants, les nos 7, 12, et 34, ont la marge droite coupée au ras des lettres, et deux autres, les nos 10 et 11, ont les trois bords coupés de la même manière.

14. A. EHRHARD, *op. cit.*, p. 410, note 2. Il manque le premier folio du cahier κζ′, les ff. 3-6 du cahier κη′, et les deux derniers du cahier λγ′.

15. Ils contiennent un fragment appartenant au 20 octobre, cf. *ibid.* p. 410. Ils sont actuellement placés après le f. 9, juste à l'endroit où la perte de 4 folios (cf. note précédente) a laissé un trou. Étant donné que le numérotage 1 à 51 est suivi, l'intercalation a été effectuée avant le foliotage ou par la personne qui a numéroté les feuillets existants.

16. Cf. notes 14 et 15.

17. Cf. H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, II, Paris, 1888, p. 99. Le manuscrit insère le synaxaire A au 13 octobre (ff. 181r-182r).

1582 (xive s.)[18]. Les différences entre le texte des *Parisini* et celui de l'édition des *Acta Sanctorum* sont minimes, les *Parisini* donnant en général des leçons plus satisfaisantes.

L'auteur. Le biographe anonyme était moine dans le couvent fondé par Nicétas à Katèsia[19], mais il n'a pas connu personnellement le fondateur. Nos connaissances sur lui s'arrêtent là. Dans son œuvre, il n'y a aucun détail le concernant ; on n'y trouve même pas de repère chronologique sûr qui puisse nous guider pour préciser quand il a vécu. Il n'est pas toutefois impossible qu'il soit entré au couvent du vivant de l'higoumène Nicétas, neveu et successeur du saint[20], ou peu de temps après sa mort, quand son prestige, restait encore intact, car il parle de lui avec une extrême vénération[21]. L'incertitude concernant la date de la rédaction ne doit pas jeter le doute sur la valeur historique du document. En effet, l'auteur n'est responsable que de retouches superficielles. Quant au fond, il l'a puisé, nous dit-il, dans un récit qu'a laissé Nicétas, le neveu du saint[22]. La valeur historique de la Vie se trouve ainsi considérablement accrue, car ce neveu, non seulement connaissait bien la famille et la carrière de son oncle, mais il a vécu auprès de lui dès le début, semble-t-il, de sa vie monastique. Durant les dernières années du saint, c'est lui qui assumait la direction matérielle de la petite communauté[23].

Il est malaisé de départager ce qui est dû à chacun des deux auteurs. Très probablement, le neveu s'est efforcé, aussitôt après la disparition de son oncle, de rassembler ses souvenirs et le témoignage d'autres personnes, et il a écrit de la sorte une première Vie. Cela paraît autant plus probable qu'on avait l'habitude de donner lecture du panégyrique ou de la Vie d'un saint le jour anniversaire de sa mort. Or, le culte de Nicétas doit avoir été instauré, au moins dans son couvent et au voisinage, dès la mort du saint homme. Nous devons ainsi indiscutablement au neveu le fond historique aussi bien que ces petits accidents de vie quotidienne qui donnent à ce morceau hagiographique un air pittoresque : l'amoncellement de fumier qui empeste le voisinage, les ravages causés aux jardins par les chenilles et autres animaux nuisibles, la torture infligée par les mouches, moustiques et autres insectes. En revanche, on n'a pas l'impression que Nicétas se soit trop arrêté sur les questions spirituelles. Compte tenu du genre, la vie fait même peu de place au merveilleux. Il n'y a pas de raison de supposer que le second auteur aurait supprimé ces parties du récit de Nicétas. Tout

18. Cf. *ibid.* (daté du xiiie s.). Le synaxaire figure toujours au 13 oct. (ff. 67^r^-68^v^).
19. Cf. la péroraison de la Vie, § 34, l. 13-14.
20. Cf. § 31.
21. En tout cas, Nicétas aussi bien que son frère Ignace étaient morts quand notre moine rédigeait la Vie de leur oncle (cf. § 3 et *passim* ἡγιασμένος, § 31 ἐκεῖνος, et § 15 ἀοιδίμου).
22. Cf. § 33 : ἅπερ χειρὶ Νικήτα τοῦ ἐναρέτου καὶ ἁγιωτάτου (...) σημειωθέντα παρέλαβον.
23. Notons le caractère familial de cet établissement, si typique de tant d'autres petits monastères de l'époque mésobyzantine (viie-xie s.).

au contraire, il y a ajouté quelques miracles tardifs (comme celui du § 31), aussi bien que la péroraison. Le portrait moral et la profession de foi sont-ils dus à la plume du neveu ou à celle de notre auteur ? Ils sont en tout cas d'une banalité extrême et n'ajoutent rien ni à l'art du portrait ni à la théologie des images.

Analyse. Nicétas était originaire de Paphlagonie. On le disait descendant de l'impératrice Théodora (A) ; d'après BC, il aurait été apparenté à l'impératrice Irène[24]. Fils d'une famille pieuse, il a été élevé et éduqué dans son pays natal, avant d'arriver à Constantinople à l'âge de 17 ans. Ses parents ayant fait le nécessaire afin qu'il puisse suivre une des carrières alors ouvertes aux eunuques[25], Nicétas se distingue parmi les fonctionnaires eunuques du palais[26]. Il assiste au second concile de Nicée (BC). Il reçoit (un peu plus tard ?) le titre de patrice et est promu stratège de Sicile. De retour d'Italie, il songe à se faire moine, mais les empereurs, Nicéphore et son fils Staurakios[27], ne le lui permettent pas. Ce n'est que sous le règne de Michel Ier Rhangabé qu'il peut suivre sa vocation, à condition de rester dans la capitale. L'empereur lui-même lui sert de parrain[28] et lui donne le couvent dit Chrysonikè, près de la porte Chrysè. Quand Léon V monte sur le trône, Nicétas, fervent adorateur des images, se retire dans un « proasteion » hors de la ville. L'accusation portée contre lui de cacher une image lui

24. Il est impossible de savoir laquelle des deux indications figurait dans la Vie. Toutes deux ne vont pas sans difficulté. Irène venait d'Athènes, et non pas de Paphlagonie ; Nicétas ne pouvait pas être le descendant de Théodora, femme de Théophile, puisqu'il était de presque deux générations son aîné. Étant donné que la parenté avec Irène est donnée par deux sources indépendantes, il semble bien que ce soit ce renseignement qui vient de la Vie. Dans ce cas on doit penser à une parenté fort éloignée ou par alliance, sinon à une parenté simplement inventée.

25. Sur les eunuques et leur rôle dans l'Empire byzantin, voir R. GUILLAND, Les eunuques dans l'Empire byzantin, *Ét. Byz.*, 1, 1943, p. 197-237, surtout p. 202-205 : les eunuques dans l'Église (y ajouter pour le début du xe s. l'évêque de Milet Nicéphore, cf. *An. Boll.*, 14, 1895, p. 136 et note 2), et p. 207 (les eunuques dans l'armée sous le règne d'Irène).

26. Le synaxaire qualifie Nicétas πρῶτος ἐν τοῖς οἰκείοις. Notons cette mention de οἰκεῖος qui pourrait être la plus ancienne. J. VERPEAUX (Les oikeioi, *REB*, 18, 1965, p. 89, note 4), qui n'a pas utilisé notre synaxaire, donne une première mention en 988/9. La fonction qui se cache sous l'expression πρῶτος ἐν τοῖς οἰκείοις serait-elle celle de praipositos ? Cf. les expressions analogues par lesquelles les écrivains byzantins désignent ce haut dignitaire eunuque (R. GUILLAND, Les fonctions des eunuques. Le préposite, *BySl*, 22, 1961, p. 241-301, surtout p. 249-250). Aucun praipositos n'est connu pour le règne d'Irène (*ib.* p. 283).

27. Couronné coempereur en décembre 804, cf. THÉOPHANE, de Boor, p. 480.

28. Sur le parrain d'un moine, personne distincte de celui qui tonsure le moine, voir P. DE MEESTER, *De monastico statu juxta disciplinam byzantinam*, Cité du Vatican, 1942, art. 11 § 3 et p. 359 ; art. 121 § 4 et p. 385 ; J. PARGOIRE (Saint Théophane le chronographe et ses rapports avec saint Théodore Studite, *Viz. Vrem.*, 9, 1902, p. 56-61) cite le synaxaire A de Nicétas comme le seul texte parlant d'un parrain laïc. On y ajoutera la Vie du patriarche Nicéphore (cf. P. J. ALEXANDER, *The patriarch Nicephorus of Constantinople*, Oxford, 1958, p. 69).

vaut la visite d'un (patrice) qui confisque l'icône et interdit au saint de s'éloigner de sa résidence[29]. L'empereur Théophile l'ayant sommé de communier avec le patriarche Antoine ou de quitter les lieux, Nicétas choisit l'éloignement, et part avec quelques disciples mener une vie errante à travers la Bithynie. Il se fixe pour un certain temps dans le proasteion Zouloupas offert par un parent ; mais les évêques hérétiques, qui exigeaient la communion, l'obligent à partir. Il achète alors un bout de terrain au lieu-dit Katèsia, où il passe ses dernières années, remplies de prodiges. Prévoyant sa mort, il se rend avec ses disciples « au couvent près de la mer »[30], malgré la saison avancée (automne). Il y meurt moins d'un mois après son arrivée. *Lacune.* Miracles posthumes.

La chronologie de la Vie. La première donnée à retenir est que le saint est né et mort dans une quinzième indiction[31]. Sa mort survint au mois d'octobre d'une indiction quinze durant le règne de Théophile[32]. Or, il n'y a qu'une indiction quinze sous cet empereur, l'an du monde 6329 (836-837) ; la date de la mort est donc octobre 836. Le biographe dit que Nicétas mourut le 5 octobre, le sixième jour de la semaine (vendredi)[33]. Mais aucune indiction quinze du IXe siècle n'offre la concordance : vendredi 5 octobre. En revanche, en 836 (seule indiction 15, nous l'avons dit, du règne de Théophile), le 6 octobre tombe un vendredi. Si l'on se rappelle que les synaxaires et ménées fêtent le saint le 6 ou le 13 octobre mais non pas le 5, la correction du quantième s'impose : ϛ' au lieu de ε', la confusion étant facile entre ces deux lettres[34].

A part cette petite erreur, toutes les données chronologiques de la Vie concordent parfaitement. Nicétas vécut 75 ans[35], il est donc né en l'an

29. Selon Georges le Moine, de Boor, II, p. 787, qui, comme on le sait, exagère et dramatise : Léon V τοὺς εὑρισκομένους ἔχοντας εἰκόνα Χριστοῦ ἤ τινος ἁγίου καὶ προσκυνοῦντας δειναῖς τιμωρίαις καὶ κολάσεσι κατεδίκαζεν. Nicétas, cependant, ne paraît pas avoir subi plus qu'une semonce. — Nous ne savons rien sur le sort de notre saint durant le règne de Michel II.

30. Voir note 66.

31. Cf. § 22, l. 7-8.

32. Le nom de l'empereur figure dans le synaxaire A, cf. § 4 et suivants.

33. Cf. § 26 : μηνὶ Ὀκτωβρίῳ ε', ἡμέρᾳ ἕκτῃ.

34. On pourrait attribuer la faute au copiste du ménologe de Kosinitza, si ce n'était que la Vie y semble bien être insérée au 5 octobre. En effet, au f. 14r, où ce morceau finit, et où commencent les Actes de Thomas, le copiste a écrit en majuscules dans la marge supérieure : Μηνὶ τῷ αὐτῷ ϛ', ce qui indique que la Vie de Nicétas a été insérée avant cette date, sûrement au 5 octobre. Il paraît donc que l'erreur est plus ancienne et qu'il s'ensuivit deux traditions : une donnant la bonne date du 6 octobre, perpétuée dans les synaxaires et les ménées, et une avec la date fautive, 5 octobre, reprise dans le ménologe de Kosinitza. Le Révérend Père Halkin, qui a eu l'amabilité de lire ce travail et de nous faire d'utiles remarques, suggère que l'erreur peut venir du fait que dans les couvents on déplaçait souvent une fête moins importante au jour précédent, si le jour anniversaire avait un office chargé. D'un tel déplacement résulte sans doute la date du 7 octobre donnée par un calendrier du XIe s., cf. note 50 a.

35. Cf. A § 6 ; Vie § 26, l. 16.

du monde 6254 (761-762) qui est précisément une indiction 15. Son arrivée à Constantinople, à l'âge de 17 ans, se place, par conséquent, vers 778. Irène prit le pouvoir le 9 septembre 780[36] ; A et C sont donc bien fondés à affirmer que Nicétas a fait sa carrière politique sous la protection de cette impératrice. Notre saint entra en religion âgé de 50 ans, donc en l'an du monde 6304 (811-812). Puisque seule l'opposition impériale avait retardé sa tonsure, nous supposons que Nicétas réalisa son projet aussitôt après le couronnement de Michel Ier Rhangabé (2 oct. 811), empereur favorable au monachisme, soit vers la fin de 811. Il meurt après 25 ans de vie monastique, donc en 6329 (836/837).

La carrière politique du saint. Il n'y a pas de doute que Nicétas, avant sa tonsure, a joué un rôle d'une certaine importance à la cour et dans l'administration, autour des années 780 à 811. Nous connaissons deux épisodes de sa carrière : il était présent au concile de Nicée, et il fut stratège de Sicile.

Bien que la première indication manque dans A et qu'aucun des dignitaires laïcs ayant assisté au concile ne semble correspondre à Nicétas[37], nous n'avons pas de raisons suffisantes pour douter de la véracité du renseignement transmis par deux résumés indépendants l'un de l'autre. Certes, qu'il fût l'ἐκπροσώπου (C) ou l'ἀντιπρόσωπος (B) de l'impératrice au concile semble être une exagération du biographe. Agé alors de 26 ans, il ne pouvait être qu'un subalterne de la suite, sans doute d'un des hauts fonctionnaires et dignitaires du palais présents au concile, et son nom n'est pas retenu dans les Actes[38].

Le problème se pose tout autrement en ce qui concerne le stratège de Sicile. Premier point : Nicétas est-il le nom de baptême ou le nom de religion de notre saint ? Au IXe siècle, la coutume, qui a prévalu plus tard, de changer de nom au moment de la tonsure, n'était pas strictement observée[39]. Seule la partie de la Vie qui manque nous aurait renseignés[40]. Pour notre part, nous inclinons à croire que Nicétas est bien le nom de

36. Co-régnante, cf. V. GRUMEL, *Chronologie*, p. 357.

37. Les Actes du concile mentionnent Jean ostiarios et logothète du stratiôtikon logothésion (cf. MANSI, XII, c. 999, 1052, 1114, 1118 ; XIII, c. 2, 157), Petrônas apo hypatôn, patrice, comes du basilikon opsikion (*ib.* XII, c. 999, 1052, 1114 ; XIII, c. 2, 157, 204) et Staurakios patrice et logothète du dromos (*ib.* XIII, c. 416). Nicétas n'a exercé, à notre connaissance, aucune de ces fonctions.

38. Interviennent, en outre, aux débats deux *asèkrètis* : Léontios (*ib.* XII, c. 1002, 1023, 1054 ; XIII, c. 3, 157, 204) et Nicéphore (*ib.* XII, c. 1055a), identifié avec le patriarche Nicéphore. P. J. ALEXANDER (*The patriarch Nicephorus*, p. 60-61) identifie, en plus, avec lui le basilikos mandatôr anonyme mentionné dans la même session (*ib.* XII, c. 1051e).

39. H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959, p. 131 ; J. PARGOIRE, *L'Église byzantine*, Paris, 1905, p. 316. Parmi les moines qui n'ont pas changé de nom, citons Joannice, Étienne le Jeune, Théodore Stoudite, Paul de Latros.

40. Le synaxaire A n'en parle pas, mais il s'agit de ces détails qu'un court abrégé peut facilement laisser de côté.

baptême, car il y a un autre Nicétas dans la famille, le neveu du saint. Il n'est pas impossible que tous deux aient choisi en religion le même nom, mais il semble plus probable que ce prénom fût courant dans la famille[41].

Admettant que le stratège de Sicile portait bien le nom de Nicétas, connaissons-nous un stratège de ce nom ? Oui. En 797 le stratège de Sicile, *le patrice Nicétas*, envoya un de ses subordonnés porter un message impérial au roi Charlemagne[42]. Ce renseignement des annales occidentales concorde avec les indications que donnent les synaxaires du saint. En 787, notre Nicétas se trouvait à Constantinople[43], un peu plus tard, il devint patrice et, dans un moment difficile[44], il fut envoyé en Sicile. Nous parlerons plus bas de la date probable à laquelle Nicétas prit ses fonctions de stratège en Sicile ; il ne garda pas ce poste longtemps après 797, car en 799 le stratège de Sicile est le patrice Michel[45]. Le passage de Nicétas en Sicile paraît avoir laissé d'autres traces aussi. Nous possédons deux sceaux avec la légende : Nicétas patrice et stratège de Sicile[46]. Ceux qui les ont examinés pensent qu'ils appartiennent à deux personnes différentes[47]. L'une de ces personnes est très probablement le stratège de 797[48].

Les possibilités de reconnaître notre Nicétas dans un personnage connu par ailleurs ne s'arrêtent pas là. C. Byeus, l'éditeur du synaxaire A, a déjà proposé de l'identifier avec le patrice Nicétas Monomaque, mentionné dans la Translation de sainte Euphémie. Monomaque, au moment du morcellement du corps de la sainte à Constantinople, s'était procuré une main,

41. On connaît l'attachement des familles byzantines à certains prénoms. Ainsi Bardas et Léon sont courants dans la famille des Phocas, Andronic et Jean dans celle des Doukas, Pothos et Léon dans celle des Argyroi, et ainsi de suite.

42. Annales Laurissenses, éd. Pertz, *Monumenta Germaniae Historica*, Scriptores I, p. 182 ; Einhardi Annales, *ibid.*, p. 183 ; Enhardi Fuldensis Annales, *ibid.*, p. 351. Cf. aussi M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, 2e éd., Catania, 1933, t. I, p. 316.

43. Le stratège de Sicile s'appelait alors Théodore, cf. Théophane, de Boor, p. 464 ; J. Gay, *L'Italie méridionale et l'Empire byzantin*, Paris, 1904, p. 14.

44. διὰ τὰ ἐκεῖσε δυσκατόρθωτα : B. Sur la situation en Sicile durant le règne d'Irène, voir Théophane, de Boor, p. 455 sq. ; J. Gay, *op. cit.*, p. 14 sqq. ; B. Pace, I barbari ed i bizantini in Sicilia, *Archivio storico siciliano*, N. S., 35, 1910, p. 316 sqq.

45. Annales Laurissenses, *éd. cit.*, p. 186 ; Einhardi Annales, *éd. cit.*, p. 187.

46. S. Borsari, L'amministrazione del tema di Sicilia, *Rivista storica italiana*, 66, 1954, p. 145, nos 16 et 17. S. Borsari, qui ne propose aucune date, décrit l'un des sceaux,actuellement au Musée de Syracuse (cf. *ib.*, Appendice, p. 157.6). Pour l'autre, il renvoie à sa publication par A. Salinas, in *Notizie degli scavi di Antichità comunicate alla R. Accad. dei Lincei*, 1894, p. 416-417 (et non pas 420). Salinas y donne une très mauvaise photographie du sceau.

47. Cf. S. Borsari, *ibid.*, p. 145, no 17.

48. A. Salinas (*op. cit.*, p. 416) attribue le sceau qu'il a trouvé à Reggio à Nicétas patrice et stratège de Sicile en 797. C'est possible, vu que les sceaux voyageaient. Cependant, on pouvait supposer que le sceau trouvé à Syracuse appartenait à notre Nicétas de 797, dont le siège était effectivement cette ville, et l'autre à un stratège d'une époque plus récente, après le transfert de la capitale du thème de Sicile à Reggio (après 902, cf. A. Pertusi, *Costantino Porfirogenito De thematibus*, Città del Vaticano, 1952, p. 179).

qu'il offrit ensuite à l'église de la sainte construite par lui en Sicile[49]. On voit les points communs : tous les deux sont patrices, ils s'appellent Nicétas, et se trouvent en Sicile sous le règne de l'impératrice Irène. Certes, aucun n'est à lui seul décisif : il y avait de nombreux patrices à la cour d'Irène ; le nom de Nicétas était très répandu, particulièrement au IXe s. ; la Translation ne nomme pas Monomaque stratège ; il pouvait bien s'agir d'un autre fonctionnaire, militaire ou civil, de Sicile. Cependant, nous pensons qu'il y a toutes les chances pour que notre Nicétas, Nicétas stratège de 797, et Nicétas Monomaque ne fassent qu'un. Un indice en faveur de l'identification avec Monomaque semble être le fait que le nom de Nicétas, porté par deux membres de la famille du saint (lui-même et son neveu), est courant dans la famille Monomaque[50]. Cette identification[50a] nous permet de dater assez précisément le départ du stratège Nicétas pour l'Italie. Nicétas Monomaque se trouvait à Constantinople au moment de la translation des reliques de sainte Euphémie, de Lemnos dans la capitale. Cet événement eut lieu au cours de 796[51]. Nicétas aurait donc été nommé stratège de Sicile en 796 ou au début de 797.

Les événements du second iconoclasme. Nicétas resta à la tête de son couvent constantinopolitain[52] jusqu'au moment où « voyant ce qui se

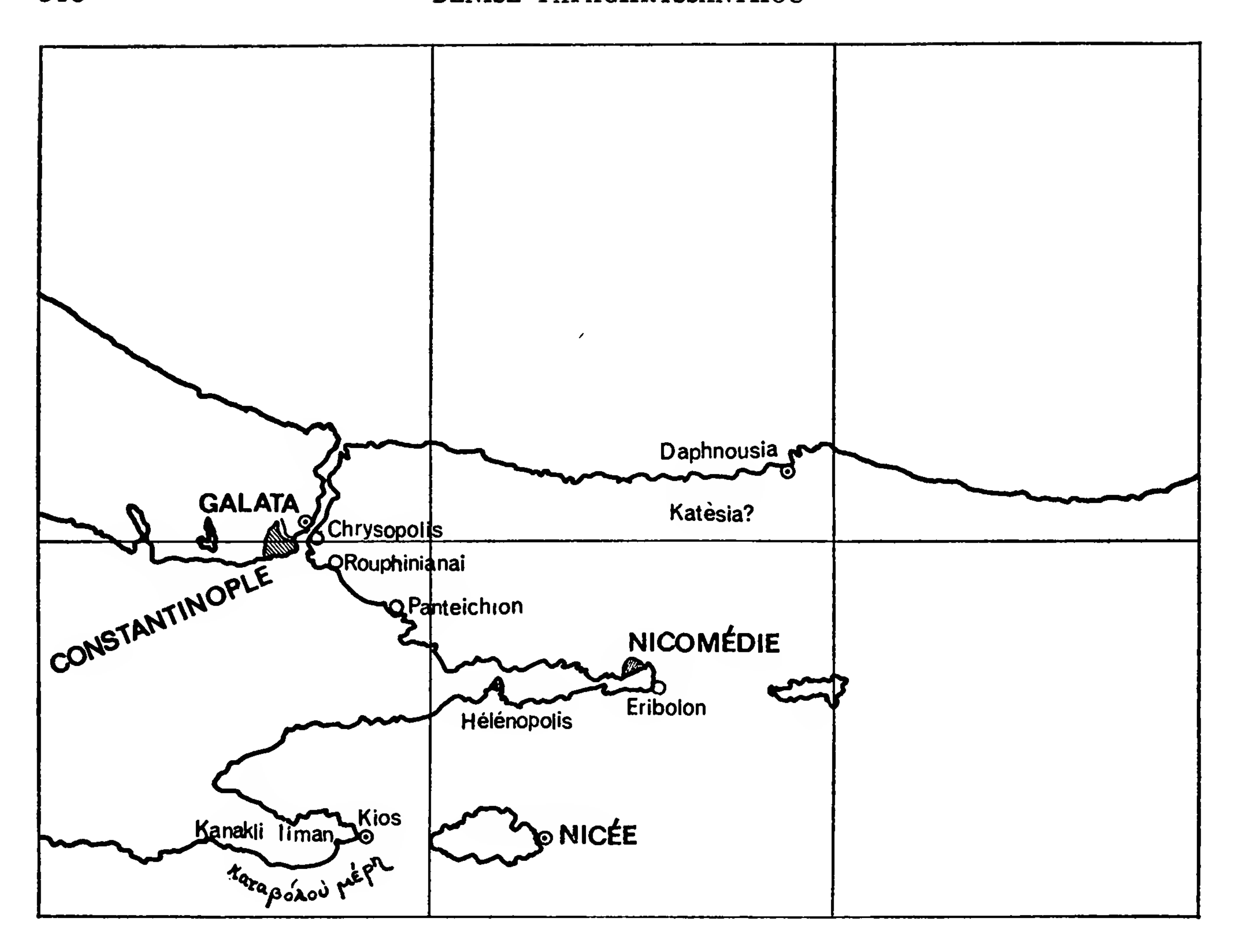
49. Cf. F. Halkin, *Euphémie de Chalcédoine* (Subsidia hagiographica 41), Bruxelles, 1965, p. 81-106 : l'histoire des reliques d'Euphémie par Constantin de Tios ; p. 104 : ὡς καὶ τὴν χεῖρα τὴν ἁγίαν, δι' ἧς τὸν τόμον ἐδέξατο, ὑπὸ Νικήτα πατρικίου, τὸ ἐπίκλην Μονομάχου, ἐν τῇ Σικελῶν νήσῳ τῇ μάρτυρι ναὸν δειμαμένου, ἀναθέσθαι ταύτην ἐκεῖσε φασί. Dans une note (p. 104 n. 2), le Père Halkin accepte l'identification.

50. Outre le Nicétas de la fin du VIIIe siècle, nous en rencontrons un autre à la fin du IXe-début du Xe siècle ; Léon Choirosphaktès adresse, vers 910, une lettre au fils du patrice Nicétas Monomaque (cf. G. Kolias, *Léon Choerosphaktès*, Athènes, 1939, p. 60 et 129). Un troisième Nicétas, fils de Marie Monomachitissa, est né en 1150 (cf. le colophon d'un manuscrit de Lavra, cité par K. Phréaritès in Πανδώρα, 14, 1864, p. 31. Ce manuscrit (ἐπιτομὴ τῶν νεαρῶν 'Αθανασίου σχολαστικοῦ 'Εμισηνοῦ) ne figure pas dans l'index du catalogue de Spyridon-Eustratiadès (Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς Μεγίστης Λαύρας, 'Αγιορειτικὴ βιβλιοθήκη, 2 et 3, Paris, 1925). Notons qu'un membre de la famille Monomaque occupait le trône épiscopal de Nicomédie au moment où notre saint circulait assez librement aux alentours de la ville ; il fut déposé vers 845/846 (cf. Vie de S. Joannice, *AA. SS.*, nov. III, 432b ; V. Grumel, Les évêques de Nicomédie et de Cyzique dans la Vie de saint Joannice, *E.O.*, 33, 1934, p. 55-57).

50 a. Ce travail était rédigé quand le R. P. Halkin nous communiqua une heureuse trouvaille : le codex *Marcianus* I 47 (olim Nanianus CLXVI), évengéliaire suivi d'un calendrier, copié en 1046, ajoute, parmi les saints fêtés le 7 octobre, Nicétas, sous le titre : τῇ αὐτῇ ἡμέρα τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νικήτα τοῦ Μονομάχου. (Cf. I. A. Mingarelli, *Graeci codices manu scripti apud Nanios patricios Venetos asservati*, Bononiae 1784, p. 368). Nous pensons que le doute n'est plus permis. Les plus anciens manuscrits contenaient-ils le nom de famille du saint, que les plus récents auraient laissé de côté ? Nous ne saurions l'affirmer, étant donné que le *Vaticanus* 1613, plus ancien que le *Marcianus* I 47 (cf. n. 6), ne le contient pas.

51. R. Naumann-H. Belting, *Die Euphemia-Kirche am Hippodrom zu Istanbul und ihre Fresken* (Istanbuler Forschungen, 25), Berlin, 1966, p. 26, note 24 ; F. Halkin, *op. cit.*, p. 81 et p. 103, note 2.

52. R. Janin, *Les Églises et les Monastères de Constantinople*, Paris, 1953, p. 555 :



faisait contre les images, il sortit de la ville[53] ». Cela a dû se passer vers la fin de 815. Si l'agitation avait commencé plus tôt, la persécution contre les défenseurs des icônes ne s'engagea qu'après l'exil du patriarche Nicéphore (mars 815). En mai 815, ce fut le tour de Théodore Stoudite de prendre le chemin de l'exil[54]. En automne, les higoumènes qui ne firent pas une soumission complète[55] signèrent l'engagement de ne pas se mêler à la discussion[56]. Nicétas, apparemment du petit nombre des irréductibles[57], se vit obligé de quitter la ville, pour se retirer dans un proasteion, hors de

le synaxaire de Nicétas contient la seule mention connue de ce couvent. Quant à la Porte Dorée près de laquelle il se trouvait, voir Id., *Constantinople Byzantine*, 2e éd., Paris, 1964, p. 269-272.

53. Cf. Synax. A § 2.

54. F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, I. Teil, Munich, 1924, no 396.

55. Voir, à titre d'exemple, Théodore Stoudite, Lettres, éd. J. Cozza-Luzi, apud Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, t. VIII, Rome, 1871, nos 41, 71, 127, 165.

56. Théodore Stoudite, Lettres, éd. *PG*, 99, col. 1120b (= éd. J. Cozza-Luzi, no 278) ; col. 1477d-1480a ; voir aussi P. J. Alexander, *The patriarch Nicephorus of Constantinople*, Oxford, 1958, p. 145, et E. Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy*, Londres, 1930, p. 176.

57. Voir p. e. Théodore Stoudite, Lettres, éd. J. Cozza-Luzi, nos 127, 188, 263 ; Vie de S. Jean le Psichaïte, *Le Muséon*, 3, 1902, p. 114-117 ; Synaxaire de S. Hilarion de Dalmatou, dans *AA. SS.*, jun. I, p. 759.

Constantinople. Il y resta très probablement pendant tout le règne de Michel II[58], jusqu'au moment où, pour éviter la communion avec le patriarche iconoclaste[59], il se retira dans un autre proasteion plus éloigné. Étant donné ses nombreux déplacements, dont nous allons parler plus bas, il nous paraît presque sûr que Théophile se souvint de lui pour lui demander de choisir entre la communion ou l'exil, tout à fait au début de son règne, vers 830. De ce proasteion non nommé[60], il a dû se rendre à Éribolon[61]. Les lieux de ses séjours suivants, d'après la Vie qui commence à cet endroit, sont : Panteichion[62], Rouphinianai[63], Katabolon[64], Panteichion, Éribolon, Zouloupas[65], Katèsia[66].

58. La fin du § 4 et le début du § 5 (synax. A) semblent le suggérer.

59. V. Grumel place la fin du patriarcat d'Antoine en janvier 837 ; V. Laurent pense qu'il peut se placer plus tôt (cf. V. LAURENT, *La Vie merveilleuse de saint Pierre d'Atroa* († 837), Subsidia hagiogr. 29, Bruxelles, 1956, p. 186, note 2).

60. Nous croyons que le nom ne se trouvait pas dans la Vie, car le rédacteur du synaxaire cite tous les noms qu'il rencontre dans les parties de la Vie qu'il fait entrer dans son récit.

61. Au § 4 de la Vie, on lit que le saint « est venu de nouveau » à cet endroit : ἠναγκάσθη οὖν πάλιν εἰς 'Ερίβολον ἀπελθεῖν. Éribolon, est un petit port en face de Nicomédie, au fond du golfe d'Artakè, cf. W. M. RAMSAY, *The historical geography of Asia Minor*, Londres, 1899, p. 185 ; voir aussi *Byz. Neugr. Jahrb.*, 1, 1920, p. 275, n. 1 et p. 331-332.

62. Sur la côte de la Propontide, aujourd'hui Pendik, cf. W. M. RAMSAY, *op. cit.*, p. 183 ; R. JANIN, La banlieue asiatique de Constantinople, *E.O.*, 22, 1923, p. 196-198 et *Constant. Byz.*, p. 502, carte XIII.

63. Cf. R. JANIN, *Constant. Byz.*, p. 504-505 et carte XIII ; ID., *La banlieue asiat.*, p. 182-190 ; J. PARGOIRE, Rufinianes, *BZ*, 8, 1899, p. 429-477.

64. On rencontre souvent Katabolon et τὰ τοῦ Καταβόλου μέρη dans les sources hagiographiques. C'est la région maritime au sud-ouest de Kios (J. PARGOIRE, *E.O.*, 4, 1900/1, p. 357 ; C. AMANTOS, 'Ελληνικά, 6, 1933, p. 149-150). Si nous interprétons correctement un passage de la Vie de S. Nicéphore de Mèdikion, Katabolon où Nicéphore fonda un premier monastère (cf. *An. Boll.*, 78, 1960, p. 408-409) se trouvait à 7 ½ stades de Mèdikion près de Triglia (*ib.*, p. 413). B. MENTHON (*L'Olympe de Bithynie*, Paris, 1936, p. 53-54) situe Katabolon près de l'actuel Kanakli Liman.

65. L'auteur ne donne aucune indication qui puisse aider à situer ce proasteion.

66. Ce lieu-dit aussi paraît inconnu. Nous supposons qu'il se trouvait quelque part près de la côte nord du thème des Optimates. En effet, Nicétas, quelques jours avant sa mort, veut se rendre « au couvent près de la mer ». L'objection de son neveu Nicétas « que ce n'était pas *encore* le moment d'y aller à cause de l'hiver » (§ 25), nous semble montrer que ce monastère, dont il est question ici pour la première fois, était situé à une faible distance de Katèsia, une dépendance peut-être, où ils se rendaient en été. Le saint insiste, fait le voyage, et meurt là-bas. On l'y ensevelit (nous le présumons du moins, car les folios relatifs aux funérailles ont disparu). Or, deux miracles posthumes permettent de localiser son tombeau : a) un habitant de la ville de Daphnousia (sur celle-ci, cf. W. M. RAMSAY, *op. cit.*, p. 15, 182-183, 196, 430 ; W. TOMASCHEK, *Zur historischen Topographie von Kleinasien*, Vienne, 1891, p. 75) qui souffrait du genou se rendit en boitant au tombeau du saint ; b) des marins naviguant de Constantinople à Cherson firent escale pour aller prier au même tombeau. Le tombeau du saint et «le couvent près de la mer » se trouvaient donc sur la côte de la Mer Noire, non loin de Daphnousia. Par conséquent, Katèsia se situait à une petite distance de là, vers l'intérieur du pays. Notons que Daphnousia se trouvait à 1000 stades de Constantinople (cf. GRÉGORAS, Bonn, I, p. 85), et qu'Ignace a fait le voyage de Katèsia à Constantinople en un peu plus de quatre jours, moyenne raisonnable pour une distance de quelque deux cents km.

Trois épisodes de la Vie, le passage de Théophile par Katabolon, l'édit impérial contre les orthodoxes et la menace d'invasion arabe, se présentent comme se succédant de très près. Cela permet de les dater en combinant les données propres à chacun. Nicétas est parti de Katabolon pour éviter une rencontre avec l'empereur Théophile[67], et d'Éribolon (la seconde fois) parce qu'il craignait une attaque arabe[68]. Ces deux événements sont liés évidemment avec la guerre byzantino-arabe qui sévissait alors. Certes, l'empereur a conduit en personne plusieurs expéditions qui justifieraient sa présence en Asie Mineure ; d'autre part, les invasions arabes ont été nombreuses. Cependant, en ce qui nous concerne ici, nous possédons un *terminus ad quem* : la mort du calife Ma'mûn le 7 août 833[69]. Son successeur Mu'tasim passa les premières années de son règne (833-837) « en paix avec les Byzantins, car il dut consacrer toute son attention aux troubles internes de son empire »[70]. Donc, tous les autres séjours de Nicétas avant son installation à Zouloupas se placent dans les quatre années 830-833[71]. Cela concorde bien avec le récit de la Vie, qui donne aux séjours à Zouloupas, et surtout à Katèsia, une durée beaucoup plus longue qu'aux précédents. En partant de Katabolon, Nicétas fit un court arrêt à Panteichion (pour la seconde fois). La Vie nous renseigne sur la raison de son départ précipité : quelques jours après son arrivée, un édit impérial avait été promulgué défendant de donner l'hospitalité aux « orthodoxes », sous peine de confiscation de la fortune au profit de la Caisse impériale[72]. Nicétas, apparemment bien connu à Panteichion comme « orthodoxe », se trouva dans l'obligation de partir, pour ne pas compromettre ses hôtes.

Cette ordonnance doit, à notre avis, être identifiée avec celle que mentionne Théophane Continué et qui visait, selon lui, tous les moines, mais devait concerner particulièrement les moines iconodoules[73]. En outre, notre texte éclaire et confirme un passage de la Vie de Grégoire le Décapolite, qui parle d'une mesure analogue[74] ; les expressions sont tellement proches

67. Cf. § 4.

68. Cf. § 4 l. 6, § 5 l. 1. Les « razzias » arabes aboutissaient assez souvent en Bithynie, cf. en dernier lieu HÉLÈNE AHRWEILER, L'Asie Mineure et les invasions arabes (VIIe-IXe siècles), *Revue Hist.*, fasc. 461, janv.-mars 1962, p. 8-10 : les itinéraires des envahisseurs.

69. J. B. BURY, *A history of the Eastern Roman Empire from the fall of Irene to the accession of Basil I*, Londres, 1912, p. 256.

70. A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes I: La dynastie d'Amorium (*820-867*)*, Bruxelles, 1935, p. 124.

71. La guerre qui reprit en 837 et la présence, de nouveau, de Théophile en Asie restent en dehors de notre recherche, puisque notre saint est mort en 836.

72. Cf. § 4.

73. Ed. Bonn, p. 100 (= F. DÖLGER, *Regesten*, n° 444) : ἄρτι γὰρ ἀβάτους τηρεῖσθαι τοῖς μοναχοῖς τὰς πόλεις ἐγκελευσάμενος καὶ πάντη τούτοις ὡς ἀποτρόπαιον ἀπελαύνεσθαι θεσπίσας, ἀλλὰ μηδὲ κατὰ χώραν ὁρᾶσθαι τολμᾶν.

74. F. DVORNIK, *La Vie de saint Grégoire le Décapolite et les Slaves macédoniens au IXe s.*, Paris, 1926, p. 53. Grégoire, arrivé en Proconnèse, trouve refuge chez un paysan, bien que ἡ τῶν κρατούντων σὺν ἀπειλῇ δρυμείᾳ διεδίδοτο πρόσταξις, ὡς μή τινα τοιοῦτον ὑπὸ στέγην εἰσδέχεσθαι. L'éditeur place avec hésitation l'événement et, par conséquent, la promulgation de l'édit sous le règne de Michel II.

qu'elles ne permettent pas, nous semble-t-il, de doute : les deux Vies parlent du même édit émanant de Théophile. Pouvons-nous lui assigner une date ? Une autre source hagiographique, la Vie de Pierre d'Atroa, déclare que la persécution reprit dans la quatrième année du règne de Théophile (octobre 832-octobre 833)[75]. On peut supposer qu'une des premières mesures fut l'interdiction d'accueillir des iconophiles[76]. Nous proposons donc comme date de l'édit la fin de 832 ou le début de 833[77]. Ce qui nous amène à placer le passage de Théophile par Katabolon avant la fin de 832, et la crainte d'une invasion arabe en 833. Ce que nous savons sur la situation en Asie ne s'y oppose pas. Dans l'été de 832, Théophile se trouvait en Asie, où il essuya une lourde défaite devant la forteresse de Loulon, assiégée par les Arabes[78]. Il se peut qu'à l'occasion de cette expédition l'empereur soit passé par Katabolon[79]. Après la chute de Loulon, il envoya à Ma'mûn une

75. V. LAURENT, *La Vie merveilleuse*, p. 187, § 63, l. 4 sqq.

76. Durant la persécution de Léon V, accueillir et nourrir les moines errants n'allait pas sans danger ; on le voit bien dans les lettres de Théodore Stoudite (éd. COZZA-LUZI, nos 72, 129, 133, etc.). Cette hospitalité créait une présomption d'iconophilie. Par l'édit de Théophile, elle devint en soi un délit.

77. Cette date a l'avantage de s'adapter parfaitement au cadre chronologique de la Vie de Grégoire le Décapolite. L'auteur de ce morceau se soucie peu de dates, mais il y a dans son œuvre une phrase-clé qui permet d'établir une chronologie assez précise des faits principaux. Quand Grégoire quitta sa famille, à l'âge de 18-20 ans, il confia son projet de devenir moine à un évêque qui avait récemment (ἄρτι) abandonné son siège à cause τῆς ἐπικρατούσης αἱρέσεως (...) τῶν εἰκονομάχων. Il n'est pas question de penser au premier iconoclasme ; il ne peut s'agir que de la persécution de Léon V. Cela nous conduit à 815 (cf. plus haut, p. 318). Grégoire est donc né vers 795-796, et a pris l'habit vers 815-816 ; il passa 14 ans dans un couvent de la Décapole, fit quelques courts séjours dans d'autres endroits aux alentours, et se retira dans l'« hèsychia » vers 830. Il n'a pas l'air d'être resté très longtemps dans sa retraite. Nous pensons que l'hiver qu'il passa dans un couvent près d'Éphèse (Vie, p. 53, ll. 15-17) est celui de 832-833. Il s'embarqua pour Constantinople au printemps de 833 et arriva en Proconnèse à un moment où l'édit de Théophile était déjà en vigueur. Aucun mystère dès lors sur la cause qui le poussa à éviter la capitale ; comme son voyage à Rome semble cacher une démarche des iconodoules auprès du pape (cf. F. DVORNIK, *ibid.*, p. 18), les raisons de sa prudence sont plus apparentes encore. Si l'ensemble de son voyage en Italie a duré un an, Grégoire s'est installé à Thessalonique vers 834. Sauf un court voyage à l'Olympe et à Constantinople, il y vécut jusqu'en 842, date à laquelle il vint de nouveau dans la capitale, où il mourut en novembre 842.

78. A. VASILIEV, *op. cit.*, p. 118. La forteresse tomba aux mains des Arabes vers septembre-octobre (*ibid.*, p. 119, note 1).

79. Katabolon ne se trouvait pas sur la route militaire qui passait par Nicomédie-Nicée-Malagina, ni sur la route que les empereurs empruntaient le plus souvent en allant en expédition, c'est-à-dire par bateau à Hélénopolis, ou à un autre port voisin (cf. W. M. RAMSAY, *op. cit.*, p. 186-187, 201). Mais le passage de Constantinople à Katabolon est attesté dans les sources comme une route en usage. Ainsi, saint Agapètos, se rendant à sa ville natale en Cappadoce, passe de la capitale à τὰ τοῦ Καταβόλου μέρη (cf. B. LATYŠEV, *Menologii anonymi byzantini saeculi X quae supersunt*, I, St-Pétersbourg, 1911, p. 97) et saint Eustrate des Augares passe par Katabolon pour aller de l'Olympe à Constantinople (cf. Vie de S. Eustrate, éd. A. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας, IV, St-Pétersbourg, 1897, p. 390).

ambassade proposant la paix et l'échange des prisonniers[80]. Loin d'accepter ces propositions, le calife annonça son intention d'atteindre la capitale même de l'empire[81]. La reconstruction et la fortification de Tyane par les Arabes (mai 833), et le rassemblement de leurs troupes[82], suffisaient pour semer la panique parmi les habitants de l'Asie Mineure[83].

Une fois éloigné du voisinage immédiat de Constantinople (Panteichion est le dernier point de la banlieue asiatique de la ville)[84], Nicétas ne paraît plus être gêné dans ses mouvements par l'édit impérial. On voit par exemple Nicolas, un parent du saint, lui offrir son proasteion de Zouloupas pour y résider. Ce passage, aussi bien que le passage analogue de la Vie de Grégoire le Décapolite[85], montre que cette mesure de Théophile n'a pas eu beaucoup de succès auprès de la population. Mais les ennuis de Nicétas ne finirent pas pour autant, ils lui vinrent cette fois des autorités ecclésiastiques locales. Son séjour à Zouloupas se prolongeant, la renommée des prodiges du saint homme se répandit aux alentours, et draina vers lui une pieuse clientèle. Le prestige et la réputation de Nicétas inquiétèrent l'évêque du lieu[86]. Sa réaction toutefois fut assez modérée ; il envoya un message au saint le sommant de quitter les lieux (Zouloupas ou plutôt son diocèse en général)[87]. Nicétas se retira alors à Katèsia, son dernier refuge avant sa mort.

Ajoutons pour finir une remarque. Dans la copieuse correspondance de Théodore Stoudite, il n'existe aucune lettre adressée à notre Nicétas. Parmi celles envoyées à des laïques, une seule, écrite avant 811 (date de la tonsure de Nicétas), pourrait convenir : c'est la lettre adressée au patrice Nicétas (*PG*, 99, col. 993). Mais d'après le contenu, le destinataire assumait alors la charge de représentant des empereurs absents[88]. Or, si Nicétas avait été à un certain moment l'ekprosôpou de Nicéphore et de Staurakios

80. Vers la fin de 832 ou le début de 833, cf. A. VASILIEV, *ibid.*
81. A. VASILIEV, *op. cit.*, p. 120-121.
82. *Ibid.*, p. 121-122.
83. Cf. § 4 : φήμης διαθεούσης τῆς τῶν 'Αγαρηνῶν ἐφόδου.
84. Cf. R. JANIN, art. cité in *E.O.*, 21, 1922, p. 335-336.
85. Voir note 74.
86. Zouloupas étant un lieu-dit inconnu, nous ne sommes pas en mesure d'identifier l'évêché.
87. C'est ainsi que nous interprétons, avec une certaine hésitation, il faut l'avouer, la phrase : μήνυμα παρὰ τῶν τὰς κοινωνίας ἀπαιτούντων αἱρετικῶν ἐπισκόπων ἐδέξατο. Seul l'évêque du lieu avait intérêt à éloigner le saint de αὐτόθι et ἐνταῦθα. — Pour un pluriel quelque peu péjoratif, qui englobe tous les évêques « hérétiques » ensemble, cf. aussi la Vie de saint Pierre d'Atroa, éd. V. Laurent, § 34, l. 3, § 37, l. 4. Pour la participation de l'évêque à la persécution des moines iconophiles, voir *ibid.*, § 63, l. 13 sq. et *Vie de Grégoire le Décapolite*, éd. cit., p. 58. — On pourrait, à la rigueur, penser que l'auteur vise ici les évêques du Synode.
88. *PG*, 99, col. 993 c-d : ὥστε καὶ τὸ νῦν ἀξιολόγως οἱ χριστομίμητοι ἡμῶν βασιλεῖς ἀντιπρόσωπον τῆς ἑαυτῶν καλοκαγαθίας ἔθεσάν σε ἐν ταύταις ταῖς ἡμέραις τῇδε τῇ βασιλευούσῃ πόλει. L'« antiprosôpos » est l'ekprosôpou, haute personnalité, qui remplace l'empereur absent, cf. HÉLÈNE AHRWEILER, Recherches sur l'administration de l'Empire byzantin aux IXe-XIe siècles, *Bull. Corr. Hell.*, 84, 1960, p. 41.

à Constantinople, son biographe n'aurait pas manqué d'en parler, et le synaxaire A aurait retenu ce renseignement important. Il nous paraît plus probable que le destinataire de la lettre est Nicétas, logothète du génikon[89]. Plus surprenant nous paraît le fait que Nicétas ne figure pas parmi les moines avec lesquels correspondait Théodore durant la persécution de Léon V. Le Stoudite devait connaître son proche voisin, l'higoumène de Chrysonikè, couvent situé près du Stoudios ; cet higoumène appartenait en outre au petit nombre de ceux qui tinrent tête à l'empereur. Cependant, les cinq lettres adressées Νικήτᾳ ἡγουμένῳ (*PG*, 99, col. 1316 et 1477 ; éd. Cozza-Luzi, nos 176, 195, 224) s'adressent à l'higoumène de Mèdikion. Il est également impossible de reconnaître notre Nicétas dans le destinataire de la lettre adressée Νικήτᾳ μονάζοντι (*PG*, 99, col. 1537) ; Théodore lui aurait donné son titre d'higoumène même si, par suite des circonstances, il vivait loin de son couvent.

Pour conclure cet examen des faits et dates, nous proposons le tableau chronologique suivant :

sept. 761-août 762	naissance de Nicétas
circa 778	Nicétas arrive à Constantinople
787	il participe au concile de Nicée
après 787	il devient patrice
797	il est stratège de Sicile
fin 811	tonsuré, il dirige le monastère de Chrysonikè
fin 815	il quitte la capitale ; il s'installe dans un proasteion non loin de la ville ; il y reste par ordre impérial
vers le début de 830	sur le refus de Nicétas de communier avec le patriarche Antoine, il lui est ordonné de partir
Pâques de 830	Nicétas se trouve dans un proasteion peu éloigné du précédent
Pâques de 831	il est à Panteichion
vers 832	il est à Rouphinianai, ensuite à Katabolon ; départ précipité pour éviter une rencontre avec l'empereur
fin 832 ou déb. 833	Théophile promulgue un édit qui vise les « orthodoxes » ; Nicétas se rend à Éribolon, il en part par crainte d'une attaque arabe
833-836	Nicétas vit à Zouloupas, ensuite à Katèsia
déb. du mois de sept. 836	il prévoit sa mort prochaine ; départ pour le couvent près de la mer
le 11 sept.	arrivée à ce couvent
le 18 sept.	Nicétas s'alite
le 6 oct. 836	mort de Nicétas.

Denise PAPACHRYSSANTHOU.

89. Sur lui, cf. THÉOPHANE, de Boor, p. 489 ; KÉDRÈNOS, Bonn, I, p. 40. Il est ekprosôpou de nouveau en 811, cf. THÉOPHANE, *ibid.*

(Synaxaire) de notre saint père le patrice Nicétas, confesseur

1. Il naquit[1] en Paphlagonie, de parents pieux et amis de Dieu. On le dit descendant de l'impératrice Théodora. Quand il eut grandi et fait ses études, à l'âge de dix-sept ans, il se rendit dans la capitale. Irène, qui tenait alors le sceptre impérial, apprit que le jeune homme était eunuque — l'ayant été fait par l'initiative de ses parents — ; elle le prit sous sa protection, et il ne tarda pas à devenir le premier des *oikeioi*. Parvenu à la dignité de patrice, il fut promu stratège de Sicile. Alors déjà il menait une vie vertueuse et agréable à Dieu ; il aurait voulu recevoir la tonsure monastique, mais il n'y fut pas autorisé par les souverains, Nicéphore et son fils Staurakios.

2. Plus tard, Michel, parvenu au pouvoir, finit par céder à ses instances et consentit qu'il se fît moine, à condition de ne pas quitter Constantinople. Il lui fit don[2] à cet effet du couvent de Chrysonikè, sis aux abords de la porte Chrysè, et lui ordonna d'y résider. Nicétas avait cinquante ans au moment de sa tonsure ; il eut pour parrain l'empereur. C'est dans ce couvent qu'il vécut jusqu'au règne de Léon l'iconomaque. Alors, témoin des mesures prises à l'égard des saintes images, il quitta la ville pour se rendre dans un proasteion dont il avait fait donation au couvent (de Chrysonikè), et il se mêla aux plus humbles des frères, partageant leur nourriture et leurs labeurs.

3. Des délateurs, pour complaire au théomaque, lui rapportèrent que (Nicétas) possédait une image du Sauveur, qu'il avait obtenue de Rome en raison de sa dévotion, et[3] on lui envoya un de ses pairs, avec mission de l'intimider par des semonces et même des menaces et d'exiger la remise de la vénérable image. Comme il ne parvenait pas à le persuader, Nicétas répliquant finalement que cette vénérable image n'était pas à lui, mais à Dieu, et faisait partie du sacré trésor de l'église, il réquisitionna[4] un autre frère pour se faire indiquer où se trouvait l'objet réclamé, pénétra dans l'église, se saisit de la vénérable image comme d'un vil objet et la jeta sans égards dans sa trousse (? βεριδαρίῳ)[5]. Le saint, à ce spectacle, poussa un profond soupir, en songeant que c'était le commencement des épreuves. Avant de se retirer, l'envoyé se fit donner l'assurance que le saint ne quitterait pas les lieux.

1. Nous conservons la division en paragraphes de l'édition.
2. Document à ajouter aux actes de Michel Ier dans F. Dölger, *Regesten*.
3. Sur καὶ au début d'une principale, cf. F. Halkin, *Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou* (Subs. hag. 38), Bruxelles, 1963, p. 164, n. 5.
4. Nous ne connaissons pas d'autre exemple de δὲ à cette place, mais étant donné que c'est la leçon commune des deux mss, nous l'avons conservée.

Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νικήτα πατρικίου τοῦ ὁμολογητοῦ*

1. Οὗτος γεννᾶται ἐν τῇ Παφλαγόνων χώρᾳ παρὰ εὐσεβῶν καὶ φιλοθέων γονέων. Φασὶ δὲ αὐτὸν ἀπόγονον εἶναι Θεοδώρας τῆς βασιλίσσης. Ἐκδοθεὶς δὲ καὶ παιδευθείς, ἐν τῇ βασιλευούσῃ εἰσῆλθε[1] δεκαεπτὰ χρόνων ὑπάρχων. Εἰρήνης δὲ τότε τὰ σκῆπτρα τῆς βασιλείας κρατούσης καὶ τὸν παῖδα ἀναμαθούσης εὐνοῦχον εἶναι, ὡς παρὰ τῶν γονέων εὐνουχισθέντα, ἀνελάβετο, καὶ δι' ὀλίγου πρῶτος ἐν τοῖς οἰκείοις πάντων γίνεται. Καὶ φθάσας τὸ[2] τῶν πατρικίων ἀξίωμα στρατηγὸς Σικελίας προβάλλεται. Ἔκτοτε οὖν καλῶς καὶ θεαρέστως βιώσας καὶ βουλόμενος ἀποκαρῆναι οὐ συνεχωρήθη[3] παρὰ τῶν κρατούντων, τοῦ τε Νικηφόρου καὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Σταυρακίου.

2. Ὕστερον δὲ κρατήσαντος τῆς βασιλείας[1] Μιχαήλ, μόλις οὗτος παρακληθεὶς κατένευσε μοναχὸν μὲν γενέσθαι, τῆς πόλεως δὲ μὴ ἐξελθεῖν, ἀλλ' εἰς τὴν λεγομένην Χρυσῆν πόρταν δοὺς αὐτῷ μονήν, τὴν λεγομένην Χρυσονίκην, ἐν αὐτῇ[2] προσμένειν ἐκέλευσε. Πεντήκοντα δὲ χρόνων ἦν, καθ' ὃν καιρὸν ἀποκαρεὶς ἀνάδοχος ὁ βασιλεὺς τούτου γέγονεν. Ἐν ταύτῃ οὖν[3] τῇ μονῇ διῆγεν ἄχρι τῆς βασιλείας Λέοντος τοῦ εἰκονομάχου. Ὡς δὲ ἑώρα τὰ κατὰ τῶν ἁγίων εἰκόνων γινόμενα[4], ἐξελθὼν τῆς πόλεως εἰς προάστειον ἀπῆλθεν, ὃ αὐτὸς τῇ μονῇ[5] ἐδωρήσατο, καὶ συγκατέμιξεν ἑαυτὸν τοῖς ἐσχάτοις ἀδελφοῖς συνεσθίων καὶ συγκοπιῶν αὐτοῖς.

3. Ἐπεὶ δέ τινες διαβολεῖς τῷ θεομάχῳ χαριζόμενοι προσήγγειλαν εἰκόνα κεκτῆσθαι τοῦτον τοῦ Σωτῆρος, ἣν ἐκ πίστεως ἀπὸ Ῥώμης ἔλαβε, καὶ[1] ἀπεστάλη τῶν τῆς τάξεως αὐτοῦ τις, λόγοις οὐκ ἀνειμένοις[2], ἀλλὰ καὶ ἀπειλαῖς ἐκφοβῶν καὶ ἀπαιτῶν δοθῆναί οἱ τὴν σεβασμίαν εἰκόνα. Ὡς[3] οὐκ εἶχε τοῦτον καταπειθῆ, ὀψέ ποτε ἀποκρινόμενον ὡς οὐκ ἐμὴ[4] αὕτη ἡ σεβασμία εἰκών[5], ἀλλὰ τοῦ Θεοῦ καὶ τοῖς ἱεροῖς τῆς ἐκκλησίας ἀφορισθεῖσα κειμηλίοις, ἁρπάσας δὲ[6] ἕτερον ἀδελφὸν ἐπὶ τὸ[7] δειχθῆναι[8] αὐτῷ τὸ ζητούμενον, εἰσῆλθεν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ λαβὼν τὴν σεβασμίαν εἰκόνα, ὡς μύσος[9] τι, ἔρριψεν ἀτίμως ἐν τῷ βεριδαρίῳ αὐτοῦ. Ὁ δὲ ἅγιος τοῦτο ἰδὼν ἐκ βάθους ἐστέναξεν ἀρχὴν πειρασμῶν τοῦτο λογισάμενος. Ἐπεὶ δὲ ὑποχωρεῖν[10] ἔμελλεν ὁ ἀποσταλείς, ἐξησφαλίσατο μηδόλως τὸν ἅγιον ἐξέρχεσθαι τῶν ἐκεῖσε.

* Synaxarium : e cod. *Paris. graec.* 1585, saec. XIV, fol. 181-182 (= P) et *Paris. graec.* 1582, saec. XIV, fol. 67-68 (= R), collata edit. *Act. Sanct.*, oct. III, 448-449 (= M).

1. — [1]εἰσ. ἐν τῇ β. R. — [2]εἰς τὸ R. — [3]συνεχωρεῖτο RM.

2. — [1]τῆς β. P, τὴν β. R, τοῦ βασιλέως M. — [2]ἐν αὐτῇ om. M. — [3]οὖν om. M. — [4]γενόμενα R. — [5]αὐτὸς τῇ μ. M, αὐ. ἐν τῇ μ. P, τῇ μονῇ αὐτὸς R.

3. — [1]καὶ om. M. — [2]ἀνειμέροις sed in marg. ἀνειμένοις M. — [3]Ὡς δ' M. — [4]ἐμοὶ R. — [5]ἡ εἰκ. ἡ σ. P. — [6]δὲ om. M. — [7]τοῦτο R. — [8]δοθῆναι M. — [9]μῖσος M. — [10]ἀποχωρεῖν M.

---

5. Nous ne connaissons que le mot βεριδάριος, βηριδάριος : courrier, et βεριδάριον (viridarium) : verger. Aucun des deux sens n'est satisfaisant dans notre contexte.

4. Dans la suite, lorsque Théophile, un autre théomaque, eut pris le pouvoir et sévit à son tour contre les saintes images, il envoya au saint un certain Théodose, qui s'adressa à lui en ces termes devant tous ceux qui se trouvaient là : « L'empereur te mande, par ma bouche, de choisir entre communier avec le patriarche Antoine et ne plus vénérer les images, ou être exilé sur-le-champ. » Le saint de répliquer : « Je ne cesserai jamais de vénérer l'image du Christ mon Dieu, ne vous en déplaise ; quant à Antoine, aussi longtemps du moins que j'aurai ma tête, je ne lui donnerai pas le nom de patriarche, mais bien celui d'adultère. Et maintenant, exile, égorge, agis à ta guise. » Incontinent on l'expulsa.

5. Le saint alors, après avoir rendu grâces à Dieu, prit avec lui trois frères et partit pour un autre proasteion, peu éloigné ; il y passa le grand carême et (le temps pascal) jusqu'à la Pentecôte, après quoi il gagna Panteichion. Comme un décret venait d'être promulgué qui interdisait de recevoir sous son toit les chrétiens errants, le saint, aux abois, revint à Éribolon. Mais là c'est l'invasion des Agarènes que l'on redoutait. C'est alors qu'un certain Nicolas, un parent, vint proposer à Nicétas de bien vouloir s'établir dans son proasteion dit Zouloupas, où il trouverait toute tranquillité, et le saint s'y rendit.

6. Mais, à quelques temps de là, il reçut sommation soit de communier (avec la hiérarchie iconomaque) soit de déménager. Il choisit donc de s'en aller et se rendit à Katisia, où il trouva à acheter un petit terrain. Il y construisit une église sous le vocable des Incorporels, et il y mena pendant quelques années, avec les frères de sa compagnie, une existence vertueuse et agréable à Dieu. En dernier lieu, il se rendit dans le couvent du bord de la mer, où, prévoyant son retour au Seigneur, il adressa aux moines une catéchèse et les bénit ; puis il s'en alla vers le Seigneur, dans la soixante-quinzième année de son âge, au terme d'une vie de foi et de sainteté. Après sa mort, comme de son vivant, il accomplit de nombreux miracles.

4. Θεοφίλου δὲ ἑτέρου μετὰ ταῦτα τῆς βασιλείας[1] κατασχόντος θεομάχου[2] καὶ τούτου[3] κατὰ[4] τῶν ἁγίων εἰκόνων οὐκ ἀμελῶς μετερχομένου, ἀπεστάλη καὶ πρὸς τὸν ὅσιον Θεοδόσιός τις οὕτως εἰρηκὼς ἐνώπιον τῶν παρευρεθέντων · « Ὁ βασιλεὺς κελεύει σοι δι' ἐμοῦ ἢ τῷ πατριάρχῃ Ἀντωνίῳ κοινωνῆσαι καὶ ταῖς εἰκόσι μὴ προσκυνεῖν ἢ τῇ αὐτῇ ὥρᾳ ἐξορισθῆναι[5] τῶν ὧδε. » Καὶ ὁ ἅγιος · « Τὴν[6] τοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ μου εἰκόνα οὐ παύσομαι ἀεὶ προσκυνεῖν, κἂν ὑμεῖς ἀπαρέσκησθε, τὸν δὲ Ἀντώνιον, εἴ περ ἐν τῷ καθεστηκότι εἰμί, οὐκ ὀνομάσω πατριάρχην, ἀλλὰ μοιχόν. Λοιπόν, ἐξόριζε, σφάττε, ποίει ὃ βούλει. » Καὶ εὐθέως ἐξώρισεν[7] αὐτὸν ἐκεῖθεν.

5. Ὁ δὲ ἅγιος τῷ Θεῷ εὐχαριστήσας λαβὼν μεθ' ἑαυτοῦ τρεῖς ἀδελφούς[1] εἰς ἕτερον ἀπῆλθε[2] προάστειον, ἀγχοῦ που κείμενον, καὶ διαβιβάσας ἐκεῖσε τὴν ἁγίαν τεσσαρακοστὴν ἄχρι τῆς Πεντηκοστῆς καταλαμβάνει τὸ Παντείχιον. Ἐπεὶ δὲ δόγμα ἐξετέθη μὴ ὑποδέχεσθαι τοὺς φεύγοντας Χριστιανούς, στενοχωρηθεὶς ὁ ἅγιος πρὸς Ἐρίβολον ὑπέστρεψεν. Ὡς δὲ καὶ ἐκεῖσε διὰ τὴν τῶν Ἀγαρηνῶν ἔφοδον ἐδυσχέραινον[3], ἦλθε πρὸς αὐτόν[4] τις Νικόλαος[5], προσγενὴς ὢν αὐτῷ, λέγων οὐ μικρὰν εὑρεῖν ἀνάπαυσιν, εἴ περ ἀφικέσθαι βουληθῇ πρὸς τὸ παρ' αὐτῷ ὂν προάστειον, Ζουλουπᾶς οὕτω καλούμενον, ἐκεῖσε παρεγένετο.

6. Ἀλλὰ μετὰ χρόνον τινὰ μήνυμα γέγονεν αὐτῷ[1] ἢ κοινωνῆσαι ἢ μετανάστην γενέσθαι. Μεταβὰς οὖν ἐκεῖθεν ἀφίκετο πρὸς Κατισίαν, καὶ τόπιον[2] μικρὸν εὑρὼν ἐξωνήσατο τοῦτο, καί, εἰς ὄνομα τῶν Ἀσωμάτων δειμάμενος ναόν, χρόνους ἱκανοὺς μετὰ τῶν συνόντων αὐτῷ ἀδελφῶν καλῶς καὶ θεαρέστως διαβιβάσας ἐν αὐτῷ, τελευταῖον εἰς τὸ παρὰ τὴν θάλασσαν ἀφίκετο μοναστήριον, ἐν ᾧ καὶ τοὺς μοναχοὺς κατηχήσας καὶ ἐπευξάμενος, τὴν ἑαυτοῦ πρὸς Κύριον ἐκδημίαν προγνούς, ἀπῆλθε πρὸς Κύριον[3], πολλὰ καὶ ζῶν καὶ μετὰ θάνατον θαύματα πεποιηκώς[4], ἑβδομηκοστὸν πέμπτον ἔτος τῆς ζωῆς αὐτοῦ πανευσεβῶς καὶ ὁσίως διαβιβάσας[5].

4. — [1]τὴν β. M. — [2]Θ. δὲ μ. τ. τοῦ ἑτ. θεομ. τῆς β. κατ. R. — [3]τούτου τὰ R. — [4]κατὰ τὰ M. — [5]ἐξοριθῆναι, sed in marg. ἐξορισθῆναι M. — [6]Τὴν om. M. — [7]ἐξ. P, ἐξῶσεν R, ἔξωσεν M.
5. — [1]ἀ. τρεῖς R. — [2]προῆλθε M, ἀπ. εἰς ἕτ. R. — [3]ἐδυσχέραινεν in marg. M. — [4]αὐτός sed in marg. αὐτόν M. — [5]Νικ. τις R.
6. — [1]αὐτῷ om. PR. — [2]τοπίον M. — [3]ἀ. π. K. PR, ἐξεδήμησε M. — [4]πεποικώς sed in marg. πεποιηκώς M. — [5]ἑβδομηκοστὸν-διαβιβάσας P, καὶ τὸ ἑβδηκοστὸν-διαβιβάσας πρὸς Κύριον ἐξεδήμησεν R, περὶ τὰ ἑβδομήκοντα πέντε ἔτη γεγονώς M.

(Vie)

1. (lacune) arriva de la mer[6]; à la vue (de ces poissons ?), il fut rempli d'admiration et les transporta à l'intérieur. Tous mangèrent à leur faim, puis rendirent grâces à Dieu.

2. Une autre fois, à l'approche de la sainte fête de Pâques, les frères lui firent remarquer qu'on n'avait pas de poisson, les pêcheurs étant revenus bredouilles. Il leur répondit : « Tranquillisez-vous, mes frères, tranquillisez-vous ; suivant le conseil du Seigneur, ne vous inquiétez pas du lendemain[7]. Je vous le dis, la nourriture que nous devons prendre le jour de la sainte fête, Dieu nous la procurera. » La prédiction fut bientôt suivie de son accomplissement. Un frère fort pieux, pour lors[8] laïc et bouvier de son état, plus tard moine très fervent, descendit à la rivière[9] et réussit à capturer un gros poisson qu'il envoya à l'admirable père le jour même du jeudi saint. Les frères, à la vue du poisson, admirèrent la grâce dioratique du saint, et ils glorifièrent et louèrent Dieu.

3. Il quitta ensuite Panteichion et se rendit aux Rouphinianai, où il s'établit dans un proasteion. Mais il ne trouva pas là non plus le repos. Il y avait à proximité des habitations des étables de bestiaux, et leur fumier dégageait une puanteur extraordinaire, à quoi s'ajoutait le cri des oies : il était impossible d'y avoir la paix. Un jour on manqua de pain, et deux jeunes moines ainsi que Nicétas[10] de sainte mémoire furent contraints de moudre du blé. Témoin de la scène, le bienheureux se joignit aussi à eux pour leur donner du courage et se mit à tourner la meule avec eux. Cet effort excessif le mit tout en nage, et il dut renoncer sur l'insistance des frères. Il s'assit alors dans un courant d'air, prit froid et fut si malade qu'on désespéra presque de son état, mais la grâce divine le visita et le guérit.

4. De nouveau il quitta ces lieux pour s'installer à Katabolon. Mais apprenant que l'empereur devait passer par là, il revint à Panteichion. Or, quelques jours après, fut promulguée une ordonnance impériale qui interdisait d'accueillir sous son toit aucun orthodoxe ; quiconque serait surpris à le faire aurait tous ses biens confisqués et affectés à la Caisse impériale. Aussi le saint, en proie à l'angoisse et la détresse, ne savait-il plus où aller ; il se vit alors forcé de revenir à Éribolon.

5. Mais là c'était la rumeur d'une invasion des Agarènes qui le jeta dans l'embarras du chemin à prendre. Témoin de son embarras et de sa perplexité, un de ses parents, du nom de Nicolas, vint le trouver. Voyant son affliction, il lui dit : « Mon seigneur, ton serviteur possède un proasteion dénommé

6. Nous corrigeons tacitement les fautes d'orthographe, tout en introduisant dans l'apparat les leçons qui peuvent être considérées comme des variantes grammaticales. Nous avons normalisé aussi l'usage du ν euphonique, que l'auteur, ou le scribe, met presque partout.

7. Cf. *Matth.* 6, 34.

1. ....
f. 1 νος* ἀπὸ τοῦ πελάγους ἀφίκετο, οὓς ἰδὼν καὶ θαυμάσας ἔνδον ἤγαγε. Πάντες δὲ εἰς κόρον μεταλαβόντες τῷ Θεῷ ηὐχαρίστησαν.

2. Ἄλλοτε πάλιν, τῆς τοῦ ἁγίου Πάσχα ἑορτῆς ἐγγιζούσης, ὑπεμίμνησκον αὐτὸν οἱ ἀδελφοὶ ὡς οὐ πάρεστιν ὀψάριον, τῶν ἁλιέων παντελῶς ἀποτυχόντων ἄγρας. Πρὸς οὓς ἀποκριθεὶς ἔφη · « Ἡσυχάσατε δή, ὦ ἀδελφοί, ἡσυχάσατε καί, καθὼς εἶπεν ὁ Κύριος, περὶ τῆς αὔριον μὴ μεριμνήσητε · λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι τὸ ὀψώνιον ἡμῶν[1], ὅπερ μέλλομεν[2] τῇ τῆς ἁγίας ἑορτῆς ἐσθίειν ἡμέρᾳ, [.....]ελους[3] ἡμῖν ὁ Θεὸς [ἐπιχο]ρηγήσει. » Ἐπηκο[λούθει] δὲ τῷ λόγῳ οὐ [μετὰ] πολὺ τὸ ἔργον. Ἀ[δελφ]ὸς γάρ τις πάνυ [εὐλα]βής[4], κοσμικὸς μὲν [καὶ β]ουκόλος τῷ κατε[κεί]νῳ καιρῷ ὑπάρχων, [ὕστ]ερον δὲ γεγονὼς μοναχὸς σπουδαιότατος πάνυ, πρὸς τὰς τοῦ ποταμοῦ κατῆλθεν ὄχθας καί τινος μεγίστου περιτυχὼν ἰχθύος τοῦτον τῷ θεσπεσίῳ πατρὶ ἐν αὐτῇ τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ Πέμπτῃ παρέπεμψεν. Οἱ οὖν ἀδελφοὶ τοῦτον θεασάμενοι τὴν διορατικὴν τοῦ ὁσίου χάριν εἶχον ἐν θαύματι δοξάζοντες καὶ αἰνοῦντες τὸν Θεόν.

3. Ἔλιπεν οὖν τὸ Παντείχιον καὶ ἐν Ῥουφινιαναῖς ἐλθὼν ἔν τινι προαστείῳ κατήχθη. Ἀλλ' οὐδὲ ἐκεῖσε ἀναπαύσεως ἔτυχε · κτηνῶν γὰρ περὶ τὰ οἰκήματα μενόντων καὶ δυσωδίας ἀμέτρου ἐκ τῆς τούτων κόπρου ἀναδιδομένης καὶ πρὸς τούτοις χηνῶν βοῆς ἐπιβοωμένης, οὐκ ἦν ἠρεμῆσαι. Ὅθεν ἐν μιᾷ, ἐπιλειψάντων ἄρτων, δύο τινὲς τῶν παίδων ἅμα τῷ ἡγιασμένῳ Νικήτᾳ ὄντες ἀλήθειν ἠναγκά-
f. 1 v ζοντο · | οὓς ὁ μακάριος θεασάμενος εἰσῆλθε καὶ αὐτὸς ὡς προθυμοποιῶν αὐτούς, καὶ σὺν αὐτοῖς περιέκαμπτεν · οὐ μετρίως δὲ κοπιάσας ἱδρῶτι πολλῷ περιρρεόμενος ἐξῆλθε τῇ τῶν ἀδελφῶν εἴξας παραινέσει. Καθεσθεὶς οὖν ἐν τῷ ἀέρι καὶ ἀνέμῳ καταψυχθεὶς οὕτως ἐνόσησεν, ὥστε μικροῦ δεῖν τοῦτον ἀπογνωσθῆναι, ἀλλ' ἡ θεία χάρις ἐπισκεψαμένη ἰάσατο αὐτόν.

4. Κἀκεῖθεν οὖν ἀπάρας ἐν τῷ Καταβόλῳ ἐσκήνωσε. Μαθὼν δὲ ὡς ὁ βασιλεὺς ἐκεῖθεν μέλλει διέρχεσθαι, ἐν τῷ Παντειχίῳ πάλιν ὑπέστρεψε. Καὶ ἰδοὺ μετά τινας ἡμέρας λόγος παρὰ τοῦ βασιλέως ἐξῆλθε, μή τινας τῶν ὀρθοδόξων ὑπὸ στέγην εἰσδέχεσθαι · εἰ δέ τις τοῦτο φωραθείη ποιήσας, ἀφαιρεῖσθαι πάντα τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ καὶ τῷ βασιλικῷ προσκυροῦσθαι ταμιείῳ. Ὅθεν ἐκ τούτου στένωσις καὶ θλίψις μεγίστη τῷ ἁγίῳ γέγονε, μὴ εἰδότι ποῦ ἀπέλθῃ · ἠναγκάσθη οὖν πάλιν εἰς Ἐρίβολον ἀπελθεῖν.

5. Ἀλλὰ κἀκεῖσε φήμης διαθεούσης τῆς τῶν Ἀγαρηνῶν ἐφόδου ἀδολεσχίᾳ κατείχετο, ποίᾳ ὁδῷ χρήσηται. Ἀδολεσχοῦντι δὲ αὐτῷ καὶ διαπορουμένῳ ἰδών τις τῶν αὐτοῦ συγγενῶν, Νικόλαος τοὔνομα, πρὸς αὐτὸν παρεγένετο καὶ λυπούμενον αὐτὸν θεασάμενος λέγει αὐτῷ · « Ἔστι, δέσποτα, τῷ δούλῳ σου προάστειόν [τι,

* Vita : e cod. *Atheniensi* 2504, saec. XII, fol. 1-9v et 12-14.
2. — [1]ἡμῶν nos, ὑμῶν cod. — [2]μέλλωμεν cod. — [3]....ἔλους cod. — [4]....υὴς cod.

8. Sur la forme κατεκεῖνος, cf. St. Psaltès, *Grammatik der byzantinischen Chroniken*, Göttingen, 1913, p. 196.
9. Probablement Pavlo Deresi, cf. R. Janin, *Constantinople byzantine*, carte XIII.
10. Il s'agit du neveu du saint ; il est qualifié, au cours du récit, de ἁγιώτατος, ἡγιασμένος, ἱερός, θεσπέσιος, etc.

Zouloupas. Vas-y, si cela t'agrée, tu y trouveras tranquillité et repos. » Le saint alors lui souhaita d'hériter toutes les richesses de la Jérusalem céleste et s'empressa de gagner l'endroit indiqué. Il y trouva de fait la tranquillité et la paix, ce dont il ne cessait de remercier Dieu.

6. L'ennemi des justes, animé par l'envie, ne cessait de le tourmenter et de le persécuter. Ne pouvant rien contre sa force d'âme, le Malin, qui connaissait sa fragilité extrême et sa faiblesse physique, ne cessait de le faire tomber et de le meurtrir. Il s'imaginait, dans sa fourberie, relâcher ainsi les ressorts de son caractère. Mais autant le rusé était attentif à tendre ses rets[11], autant le saint, fort de sa confiance en Dieu, bandait sa résolution et les rompait. Ainsi un jour qu'il conversait debout avec un de ses amis, le diable lui fit se tordre le pied et tomber brutalement à terre. Blessé à la cuisse, il garda le lit plusieurs jours.

Une autre fois, tandis qu'il allait et venait, son pied se prit dans une corde ; alors se tournant vers ses compagnons, il leur dit : « Vous avez vu la machination du Malveillant et comment, en m'embarrassant les pieds, il veut me faire tomber. » Puis l'ayant réprimandé[12], il poursuivit son chemin sans dommage.

7. Une autre fois encore, il buta contre un escabeau qui se trouvait là par hasard, il tomba la tête la première et se meurtrit le visage et les genoux ; on le releva demi-mort, au point qu'il demeura étendu sur sa couche pendant cent dix jours. Tandis qu'il était dans cet état, il réclama un jour une bouillie d'orge, mais on ne trouva même pas sur place une poignée d'orge : tant son dénuement était grand. Par-dessus tout, il supportait avec patience l'assaut des moustiques qui pullulaient et ne lui permettaient même pas de dormir. Aussi les frères étaient-ils obligés d'envelopper entièrement avec des étoffes la couche où reposait le saint vieillard. Mais cet enveloppement provoquait une chaleur étouffante, de sorte que ruisselant de sueur, il passait la nuit entière sans sommeil et souvent s'adressait au bienheureux Nicétas en ces termes : « Naturellement, mon enfant, je n'ai pas fermé l'œil jusqu'à présent et je n'ai pris aucun sommeil. Si l'importunité des moustiques est pénible, plus pénible encore et désagréable, si je puis dire, est cette touffeur oppressante qui ne m'accorde aucun instant de tranquillité. » Quand il sortait de son lit, on eût dit qu'il surgissait d'un bain, aussi tous se tourmentaient et gémissaient sur ses souffrances.

8. L'homme qui est passé par des peines et des tribulations aussi cruelles, rien d'étonnant que Dieu le glorifie par des prodiges et des signes[13], lui qui distribue ses récompenses[14] et les charismes[15] divins à la mesure de la vertu et des labeurs de chacun. Un frère[16], du nom de Grégoire, qui était tourmenté par l'Ennemi et aux prises avec la passion charnelle, vint trouver le bienheureux. Celui-ci l'accueillit selon son habitude, avec bien-

11. παγὶς διαβόλου : cf. *Ps.* 124 (123), 7 ; I *Tim.* 3, 7 ; II *Tim.* 2, 26.
12. Cf. *Jud.* 9.
13. Cf. *Matth.* 24, 24 ; *Marc.* 13, 22.

ὀνο]μαζόμενον Ζο[ύλου]πας · ἐν αὐτῷ, [εἰ θέλ]εις ἀπελθεῖν, [πᾶσαν ?] ἕξεις ἀμεριμνί[αν καὶ] ἀνάπαυσιν. » Ὁ δ[ὲ ἅγιος] ἐπευξάμενος α[ὐτῷ] πλεῖστα τὰ ἀγαθὰ τῆς
f. 2 ἐπουρανίου Ἱερουσαλὴμ | κληρονομῆσαι, σὺν προθυμίᾳ πολλῇ πρὸς τὸν μηνυθέντα τόπον ἐγίνετο. Καὶ οὕτως ἠρεμίας καὶ γαλήνης ἐπιτυχὼν τῷ Θεῷ εὐχαρίστει διη<νε>κῶς.

6. Φθόνῳ δὲ πολλῷ[1] πρὸς αὐτὸν ὁ τῶν δικαίων ἐχθρὸς διακείμενος οὐκ ἐπαύετο διενοχλῶν καὶ θλίβων αὐτόν. Ἀνίσχυρος δὲ ὁ κακοῦργος ὑπάρχων πρὸς τὰ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ προτερήματα καὶ ἰσχνότατον καὶ λίαν ἀδύνατον τὸ σαρκίον αὐτοῦ θεασάμενος, καταβαλεῖν τοῦτο καὶ συντρίψαι οὐκ ἐπαύετο[2], οἰόμενος ὁ πολυμήχανος[3] τοῦ γενναιοτάτου αὐτοῦ λογισμοῦ ὑπεκλύειν τὸν τόνον. Ἀλλ' οὔτε ὁ δόλιος ἠμέλει ἐφαπλῶν τὰς παγίδας, οὔτε ὁ ἅγιος ἠτόνει διὰ τῆς εἰς Θεὸν πεποιθήσεως ταύτας συντρίβων. Καὶ γὰρ ἐν μιᾷ ἱσταμένου αὐτοῦ καὶ πρός τινα τῶν συνήθων διαλεγομένου, περιστρέψας αὐτοῦ τὸν πόδα πεσεῖν ἄφνω πεποίηκε. Καὶ πληγεὶς τὸν μηρὸν ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας κατέκειτο.

Ἄλλοτε δὲ πάλιν περιπατοῦντος αὐτοῦ συνέβη σχοινίον τὸν πόδα αὐτοῦ περιειληθῆναι, καὶ στραφεὶς τοῖς σὺν αὐτῷ ἔφη · « Ὁρᾶτε τοῦ[4] δυσμενοῦς τὸ δρᾶμα, πῶς μου περιπλέξας τοὺς πόδας περιτρέψαι βούλεται ; » Ἐπιτιμήσας οὖν αὐτὸν διέβη ἀβλαβῶς.

7. Πάλιν δὲ ἄλλοτε ὑποποδίῳ παρευρεθέντι προσκρούσας καὶ πρηνὴς πεσὼν τὴν ὄψιν καὶ τὰ γόνατα συνετρίβη καί, σχεδὸν εἰπεῖν, ὥσπερ νεκρὸς ἤρθη, ὥστε ἐπὶ
f. 2 v ἑκατὸν δέκα ἡμέρας ἀνακλιθῆναι[1] ἐπὶ κλίνης. Ἐν δὲ τῷ ν[ο]σηλεύεσθαι | αὐτὸν πτισάνης δεηθέντος αὐτοῦ, δρὰξ κριθῆς ἐν τῷ τόπῳ οὐχ εὑρέθη · τοσοῦτον ὑπῆρχεν αὐτῷ τὸ ἀπαράκλητον. Προσεπιτούτοις δὲ καὶ τῶν ἐπιπολαζόντων κωνώπων τὸ ἄχθος μακροθύμως ὑπέφερε, πολλῶν ὄντων καὶ μηδὲ καθευδῆσαι αὐτὸν ἐώντων. Διὸ ἠναγκάζοντο οἱ ἀδελφοὶ ἱματίοις τὸ κλινίδιον πάντοθεν περισκέπειν, ἐν ᾧ ὁ ἅγιος διανεπαύετο γέρων. Περικλειόμενον δὲ θάλπος παρεῖχε πολύ[2], ὥστε ἱδρῶτι αὐτὸν περιρρεόμενον ἄυπνον τὴν ὅλην νύκτα διατελεῖν καὶ πολλάκις τῷ μακαρίῳ Νικήτᾳ ἐπιφωνεῖν · « Φύσει, τέκνον, μέχρι τοῦ νῦν οὐκ ἐκάμμυσα καὶ ὕπνου τὸ σύνολον οὐ μετέλαβον · βαρεῖα μὲν ἡ τῶν κωνώπων παρενόχλησις, βαρυτέρα δέ, ἵν' οὕτως εἴπω, καὶ χαλεπωτέρα καὶ ἡ ἐκθάλπουσα συνοχή, καὶ ἠρεμεῖν οὐδαμῶς ἡμῖν ἐπιτρέπουσα. » Ἐξιὼν δὲ ἀπὸ τῆς κλίνης ὥσπερ ἐκ βαλανείου προϊὼν ἐθεωρεῖτο, ὡς πάντας ποτνιᾶσθαι καὶ ἀδημονεῖν ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ αὐτοῦ κακοπαθείᾳ.

8. Τὸν οὖν τοσούτοις πόνοις καὶ θλίψεσιν ἀνηκέστοις προσομιλήσαντα οὐ θαυμαστὸν εἰ καὶ τέρασι καὶ σημείοις δοξάζει ὁ Θεός, ὁ πρὸς τὸ τῆς ἀρετῆς καὶ τῶν πόνων ἑκάστου μέτρον ἴσους καὶ τοὺς μισθοὺς καὶ τὰ θεῖα προσνέμων χαρίσματα. Ἀδελφῷ γάρ τινι, Γρηγορίῳ μὲν προσαγορευομένῳ[1], εἰς πάθη δὲ σαρκὸς ὑπὸ τοῦ ἐχθροῦ
f. 3 πολεμουμένῳ, ἐγένετο τῷ ὁσίῳ παραβαλεῖν. Ὁ δὲ ἀ|σμένως αὐτόν, ὡς εἰώθει, ὑποδε-

6. — [1]πολλῷ nos, πολλῶν cod. — [2]supple ἐπιχειρῶν vel βουλόμενος. — [3]πολλυμήχανος cod. — [4]τοῦ nos, τοὺς cod.
7. — [1]ἀνακληθῆναι cod. — [2]πολλύ cod.
8. — [1]προσαγορευομένῳ nos, προσαγορευόμενων cod.

---

14. Cf. I *Cor.* 3, 8.
15. Cf. I *Cor.* 7, 7.
16. Grégoire est qualifié de « frère » par anticipation, cf. la fin du §.

veillance : « Comment vas-tu, mon frère ? » demanda-il. Grégoire répondit : « Fort mal, mon vénéré père ; il me tourmente[17] d'une passion cruelle et me pousse vers les précipices et les gouffres. » Le saint lui dit : « Dieu est secourable qui sait notre faiblesse, il allègera aussi ta présente tentation et te procurera la victoire contre le Malveillant. » A ces mots, Grégoire se leva, se jeta à terre et, lui saisissant les pieds, lui dit : « Aide, mon père, ton indigne serviteur et répands sur moi la rosée de ta prière, elle éteindra ce feu pénible et réduira à néant les flèches enflammées de mon péché. » Ces paroles prononcées, il n'eut pas le temps de se relever, comme il devait l'assurer dans la suite, que son vœu était déjà exaucé. Notre père le thaumaturge Nicétas, voyant l'ardeur de sa foi, lui appliqua la prière (contre la tentation)[18]. La fin de la prière fut aussi celle de la lutte[19]. Grégoire lui-même racontait à tout le monde sous serment : « Du jour où le saint a dit sur moi cette prière, je n'ai plus jamais été tourmenté par cette mauvaise passion. J'en fus si émerveillé que j'osai, pour plus de sûreté, coucher avec une femme. Constatant que je demeurais insensible et sans la moindre émotion sensuelle, je dis adieu au siècle, allai trouver le saint qui voulut bien me donner le saint habit. »

9. Le même Grégoire fut pris, un jour, d'un mal subit et faillit s'étouffer. Le bienheureux Nicétas, à la nouvelle, accourut auprès de lui, à l'heure de l'office de la nuit[20], s'assit à ses côtés et s'enquit de la manière dont le malaise s'était produit. Grégoire, presque sans voix, répondit : « Vénéré père, à l'heure même de l'office de la nuit, j'ai été pris d'un mal de tête, l'humeur est descendue dans ma gorge et dans ma poitrine, et c'est ainsi que, pauvre de moi, je suffoque. Viens à mon secours, je t'en prie, que je ne sois pas livré à une mort si misérable. » Ému aux larmes par son ineffable compassion, Nicétas avança la main en feignant de toucher le point douloureux, et il dessina furtivement le signe de la divine croix, en lui disant : « Tu n'as rien. Dieu le veut, ne crains rien ; notre Seigneur Jésus-Christ te guérit. » Là-dessus il se releva et gagna l'église. Quant à Grégoire, guéri à l'instant même, il se leva vivement et alla vaquer à son service habituel.

10. Un autre jour, tandis que le saint prenait son repas avec quelques frères, un homme possédé de l'esprit malin et mu par lui sans ménagements se campa devant la porte en criant : « Quelle violence tu me fais, Nicétas ! Pourquoi me flagelles-tu impunément ? Un grand pouvoir t'a été donné sur nous. Épargne-moi, et je sors de cette créature et me retire là où tu me l'ordonneras. » Quand il se fut levé de table, le saint avança la tête à une fenêtre ; le patient, dès qu'il l'aperçut, tomba à terre en vomissant, et il fut délivré des tourments que lui infligeait ce funeste démon. Tant la seule

17. Nous comprenons comme sujet de la phrase le diable (πειρασμός, δυσμενής, cf. la suite) ; cf. *Luc* 8, 29-33.

18. Cf. Goar, Εὐχολόγιον, Paris, 1647, p. 665.

19. Expression gauche ; le P. Halkin propose de corriger τὰ τοῦ πολέμου ou τὰ κατὰ τὸν πόλεμον.

ξάμενος · « Πῶς ἔχεις, ὦ ἀδελφέ ; » ἔφη. Ὁ δὲ ἀπεκρίθη · « Πάνυ κακῶς, ὦ πάτερ τίμιε · πάθει γάρ με δεινῷ χειμάζει, καὶ ἐπὶ κρημνοὺς καὶ βάραθρα συνελαύνει. » Λέγει αὐτῷ ὁ ἅγιος · « Ἔστι Θεὸς βοηθός, ὁ τὴν ἀσθένειαν ἡμῶν ἐπιστάμενος, ὃς καὶ τὸν πειρασμόν σου τοῦτον ἐπικουφίσει καὶ νίκην κατὰ τοῦ δυσμενοῦς ἐπιχορηγήσει. » Ὁ δὲ Γρηγόριος ταῦτα ἀκούσας καὶ ἀναστὰς ἑαυτὸν εἰς γῆν ἔρριψε καὶ τῶν τιμίων αὐτοῦ ποδῶν ἐπελάβετο λέγων · « Βοήθησον, ὦ πάτερ, τῷ ἀναξίῳ δούλῳ σου καὶ ἐπίχεέ μοι τὴν τῆς προσευχῆς σου δρόσον σβεννύουσαν τὴν χαλεπήν μου ταύτην πυρκαϊὰν καὶ τὰ πεπυρωμένα τῆς ἁμαρτίας μου βέλη[2] ἐξαφανίζουσαν. » Καὶ ἅμα ταῦτα λέγων οὐ πρότερον ἐξαναστῆναι διεβεβαιοῦτο, ἕως οὗ τοῦ ποθουμένου τύχῃ. Ὁ δὲ σημειοφόρος πατὴρ ἡμῶν Νικήτας τὸ τῆς πίστεως αὐτοῦ διάπυρον θεασάμενος τὴν δι' εὐχῆς εὐλογίαν αὐτῷ προσήγαγε. Τέλος οὖν τῆς εὐχῆς δεχομένης, τέλος καὶ τὰ κατὰ τοῦ πολέμου ἐδέχετο. Ὅρκοις δὲ ἅπασ<ιν> ὁ αὐτὸς ἐπληροφόρει Γρηγόριος ὅτι « ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας, ἀφ' ἧς μοι τὴν εὐχὴν ἐποίησεν ὁ ἅγιος, οὐδόλως ὑπὸ τοῦ πονηροῦ ἐκείνου παρηνοχλήθην πάθους · καὶ λίαν ἐν ἑαυτῷ θαυμάζων πρὸς μείζονα πληροφορίαν γυναικὶ συγκαθευδῆσαι ἐτόλμησα. Ἀναισθητοῦντα δὲ
f. 3 v ἑαυτὸν θεασάμενος καὶ παντελῶς τοῦ πάθους ἀνόρεκτον, χαίρειν τῷ[3] | κόσμῳ φράσας πρὸς τὸν ὅσιον ἀπῆλθον καὶ τῆς τοῦ ἁγίου σχήματος περιβολῆς δι' αὐτοῦ ἠξιώθην. »

9. Καὶ δήποτε νόσῳ ὁ αὐτὸς αἴφνης κατασχεθεὶς Γρηγόριος ἔμελλε παραυτὰ ἀποπνίγεσθαι. Ὁ οὖν μακάριος Νικήτας τοῦτο μαθὼν δρομαίως πρὸς αὐτὸν τῇ τοῦ νυκτερινοῦ κανόνος ὥρᾳ ἀφίκετο καὶ ἔγγιστα αὐτοῦ καθίσας, ὅπως αὐτῷ τὸ νόσημα συνέβη διηρώτα. Ὁ δὲ μόλις ἀποκριθεὶς ἔφη · « Τίμιε πάτερ, κατ' αὐτὸν τοῦ μεσονυκτίου καιρὸν πόνου μοι πρὸς τῇ κεφαλῇ γεγονότος, ὑγρότης ἐπὶ τὸν λαιμὸν καὶ τὸ στῆθος ἐπέρασε · καὶ ἰδού, ὡς ὁρᾷς, ὁ ἄθλιος ἀποπνίγομαι. Βοήθησον οὖν μοι, παρακαλῶ, μὴ οὕτως ἀθλίῳ παραδοθήσομαι μόρῳ. » Ὁ δὲ δάκρυσιν ὑπὸ τῆς ἀφάτου αὐτοῦ συμπαθείας περισχεθείς, τῇ τιμίᾳ αὐτοῦ χειρὶ προσεγγίσας, ὡς δῆθεν τῷ πονοῦντι διαψηλαφῶν τόπῳ, τὸν τοῦ θείου σταυροῦ λανθανόντως ἐνεσημήνατο τύπον καὶ λέγει πρὸς αὐτόν · « Οὐδὲν κακὸν ἔχεις. Θεοῦ κελεύοντος μὴ φοβοῦ, ἰᾶταί σε ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός. » Καὶ ταῦτα εἰπὼν ἀνέστη καὶ πρὸς τὴν ἐκκλησίαν ἀπῆλθεν. Ὁ δὲ Γρηγόριος ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ τῆς ὑγιείας τυχὼν δρομαίως ἀνέστη καὶ ἐπὶ τὰ συνήθη τῆς αὐτοῦ διακονίας ἐτρέπετο ἔργα.

10. Μετὰ δὲ ταῦτα ἐγένετό ποτε, τοῦ ἁγίου σύν τισι τῶν ἀδελφῶν ἐσθίοντος, ἄνθρωπόν τινα πνεύματι πονηρῷ κατεχόμενον καὶ ὑπ' αὐτοῦ δεινῶς ἐλαυνόμενον πρὸς τῇ θύρᾳ ἐπιστῆναι καὶ κράζειν μεγάλα · « Ὢ βία ἀπὸ σοῦ, Νικήτα · τί με οὕτως
f. 4 ἀδεῶς μαστίζεις ; Ἐδόθη σοι ἐξουσία καθ' ἡ|μῶν μεγάλη. Φεῖσαί μου οὖν, καὶ ἰδοὺ ἐξέρχομαι ἀπὸ τοῦ πλάσματος τούτου, καὶ ἐν ᾧ δᾶν τόπῳ κελεύεις ἀπέρχομαι. » Μετὰ γοῦν τὸ ἀναστῆναι ἐκ τῆς τραπέζης ὁ ὅσιος προέκυψε διὰ μιᾶς θυρίδος, καί, ὡς μόνον ἴδεν αὐτὸν ὁ πάσχων, χαμαὶ πεσὼν ἐξήμεσε καὶ τῆς τοῦ πονηροῦ ἐκείνου

[2]βέλη nos ex *Ephes.* 6, 16 : τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα σβέσαι, μέλει cod. an pro μέλη ? — [3]τῷ bis scripsit, dein expunxit cod.

---

20. Le νυκτερινὸς κανών (autre exemple de l'expression chez Jean Moschos, *Pré spirituel: PG*, 87, col. 2874c) doit être l'office de minuit, le μεσονυκτικόν, par opposition aux matines, ἑωθινὸς κανών ou ὄρθρος.

apparition du saint inspirait de saisissement et de terreur au Malin. L'homme s'en retourna donc chez lui guéri, glorifiant le Seigneur et racontant autour de lui le miracle accompli en sa faveur.

11. Une nuée de chenilles envahit une fois le potager, ravageant tous les légumes. Le saint alors se rendit au jardin, tout en récitant à part lui des psaumes de David. A la vue des dégâts causés aux légumes, son visage s'assombrit de tristesse. Grégoire, dont on a parlé plus haut, se tenait à la porte du jardin à l'observer. Il le vit qui se courbait, appuyé sur son bâton, pleurant à chaudes larmes, et qui touchait doucement quelques chenilles en leur tenant ce langage : « Mangez, mangez, mais laissez-nous-en et retirez-vous au plus vite. » Il dit et regagna sa cellule. Quant aux chenilles, comme si on les eût expulsées au fouet, elles s'en allèrent si vite que, lorsqu'on alla voir peu après, on n'en trouva plus une seule.

12. Un homme qui portait au saint de l'affection vint le trouver : « Père saint, lui dit-il, quelqu'un me voue une haine sans merci. Malgré toutes les avances que je lui ai faites par des connaissances et des amis, personne n'est parvenu à me le concilier. Cela dure depuis six ans passés, et je redoute qu'une mort subite éventuelle ne me livre, à cause de cela, à un châtiment éternel. Si tu y peux quelque chose, aide-moi. Je sais que tu as du crédit[21] auprès de Dieu en raison de ta conduite noble et vertueuse. » Le saint de répondre : « J'ai confiance en Dieu : pourvu que tu veuilles de toute ton âme le bienfait de la charité, votre salut à tous deux s'accomplira, et tu verras bientôt ton ennemi venir à toi, animé d'une sincère charité. » L'homme accorda une confiance sans réserve aux paroles du vénéré père et, ayant reçu sa bénédiction, se retira. A quelques jours de là, il eut un enfant à faire baptiser[22] et lui trouva un parrain[23]. Or voilà qu'au moment de se diriger vers l'église, son ennemi accourt à lui en criant : « Il ne se peut qu'un autre que moi soit le parrain de l'enfant que l'on va baptiser. » Tout le monde demeura interdit devant ce revirement incroyable. Celui qui était hier couvert de mépris embrassait son ennemi de la veille en lui disant : « D'où me vient, mon ami, ce revirement si agréable et si doux ? » L'autre, en larmes, lui répondait : « Mon frère, cette nuit, alors que je dormais, un homme à l'expression redoutable s'est dressé devant moi et m'a dit : ' Si tu ne fais pas diligence aujourd'hui même pour parrainer l'enfant d'Antioque (c'était le nom du père) que l'on doit baptiser, tu seras frappé de nombreux malheurs et tu périras avec tous les tiens '. C'est ainsi que je viens, bon gré mal gré, exécuter l'ordre. Je t'en prie, pardonne à mon étourderie tout ce que j'ai pu te causer de chagrin sans motif. » L'autre, à ces mots, rendit

21. Cf. Jean Chrysostome : *PG*. 49, col. 43, et 52, col. 656 ; ou encore Astérios d'Amasée, *in sanctos martyres : PG*, 40, col. 317cd.

22. Accord d'après le sens, et non avec παιδίον ; cf. St. Psaltès, *op. cit.*, p. 155 (παιδίον χαμαιριφῆ ou χαμαιριφέντα).

δαίμονος ἀπελύθη παρενοχλήσεως. Οὕτω καταπληκτικὸς καὶ φοβερὸς[1] καὶ μόνον τῷ πονηρῷ φανεὶς ἐγένετο. Ἀπῆλθεν οὖν ὁ ἄνθρωπος ὑγιὴς εἰς τὰ ἴδια δοξάζων τὸν Κύριον καὶ πᾶσι τὸ εἰς αὐτὸν γεγονὸς θαῦμα διηγούμενος.

11. Πλήθους κάμπης ποτὲ τῷ κήπῳ ἐπελθούσης καὶ τὰ λάχανα πάντα ἀφανιζούσης, ἀναστὰς ὁ ὅσιος πρὸς τὸν κῆπον εἰσήει[1] δαυιτικοὺς ἐν ἑαυτῷ ψαλμοὺς μελετῶν. Καὶ δὴ τὴν ἐρήμωσιν τῶν λαχάνων θεασάμενος πάνυ σκυθρωπάσας ἐλυπήθη σφόδρα. Ἦν δὲ ἐπιθεωρῶν αὐτὸν ὁ ἀνωτέρω μνημονευθεὶς Γρηγόριος πρὸς τῇ τοῦ κήπου θύρᾳ ἱστάμενος. Καὶ δὴ ὁρᾷ αὐτὸν κύψαντα καὶ τῇ ῥάβδῳ ἐπιστηριχθέντα καὶ δακρύων ποταμοὺς ἀφιέντα καὶ μετὰ μικρὸν παίσαντα[2] τινὰς αὐτῶν[3] ἠρέμα καὶ οὕτως εἰπόντα · « Φάγετε, φάγετε, ἀλλὰ καὶ ἡμῖν ἄφετε καὶ τάχιον ἀπὸ τῶν ὧδε ἀναχωρήσατε. » Καὶ ταῦτα εἰπὼν εἰς τὸ κελλίον αὐτοῦ ὑπέστρεψεν · αἱ[4] δὲ ὡς ὑπὸ μάστιγος ἐλαυνόμεναι οὕτως σὺν πολλῷ[5] τῷ τάχει ἐξῄεσαν, ὡς μετ' ὀλίγον ἐπιζητήσαντας μηδεμίαν ἔνδον τοῦ κήπου θεάσασθαι.

12. Ἄνθρωπός τις γνησιότητι πρὸς τὸν ἅγιον διακείμενος ἧκε πρὸς αὐτὸν λέγων ·
f. 4 v « Πάτερ ἅγιε, ἔστι τις ἔχθρᾳ πρός με | διακείμενος πολλῇ, καὶ πολλὰς αὐτῷ καὶ διὰ
συγγενῶν καὶ φίλων προσαγαγὼν παρακλήσεις, καταλλάξαι πρός με οὐκ ἠδυνήθη τις, ἰδοὺ τοῦτο ἕβδομον ἔτος, καὶ δέδοικα μήπως θάνατος αἴφνης ἐπελθὼν κολάσει με διὰ τοῦτο, καὶ αἰωνίᾳ παραπέμψει · ἀλλ' εἴ τι δύνασαι, βοήθει μοι. Πιστεύω γάρ σε ἔχειν παρρησίαν πρὸς τὸν Θεὸν διὰ τὴν ὑψηλὴν καὶ ἐνάρετόν σου πολιτείαν. » Λέγει αὐτῷ ὁ ἅγιος · « Πιστεύω τῷ Θεῷ ὅτι, ἐπὰν σὺ[1] ὁλοψύχως θέλεις τὸ τῆς ἀγάπης καλόν, γενέσθαι ἔχει ἡ σωτηρία ἀμφοτέρων, καὶ ὁρᾷς αὐτὸν διὰ τάχους ἐν ἀγάπῃ τελείᾳ πρὸς σὲ γενόμενον. » Ἐπίστευσεν οὖν ἀδιστάκτως ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ τοῦ σεβασμίου πατρὸς καὶ λαβὼν εὐχὴν ἀνεχώρησε. Καὶ μετ' ὀλίγας ἡμέρας ἔχων παιδίον βαπτισθῆναι μέλλοντα καὶ αὐτὸν τὸν ἀνάδοχον εὐτρεπίσαντα, ἐν τῇ ὥρᾳ ἐν ᾗ πρὸς τὴν ἐκκλησίαν ἀποκινῆσαι ἔμελλεν, ἰδοὺ καὶ ὁ τὴν ἔχθραν ἔχων δρομαίως ἤρχετο κράζων καὶ λέγων · « Ἀδύνατόν ἐστιν ἕτερόν τινα τοῦ βαπτίζεσθαι μέλλοντος γίνεσθαι ἀνάδοχον ἀλλ' ἢ ἐμέ. » Πάντων δὲ καταπλαγέντων ἐπὶ τῇ παραδόξῳ μεταβολῇ, περιπτυσσόμενος αὐτὸν ὁ πρώην ὑπ' αὐτοῦ βδελυττόμενος ἔλεγε · « Πόθεν, ὦ βέλτιστε, ἡ αἰτία τῆς τοιαύτης ἡδίστης καὶ γλυκείας μεταβολῆς ; » Ὁ δὲ δακρύων πληρωθεὶς ἔφη · « Κοιμώμενος ἤμην ταύτῃ τῇ νυκτί, ὦ ἀδελφέ, καὶ ἰδού τις φοβερὸς τῷ εἴδει ἐπιστὰς λέγει μοι σὺν αὐστηρίᾳ ‘ ἐὰν μὴ σπεύσας σήμερον ἀπέλθῃς καὶ τὸ
f. 5 τοῦ Ἀντιόχου παιδίον μέλλων βαπτίζεσθαι δέξῃ (τοῦτο γὰρ ἦν ὄνομα | τῷ ἀνδρί),
πολλοῖς ὑποβληθήσῃ δεινοῖς καὶ μετὰ παντὸς τοῦ οἴκου σου ἐξολοθρευθήσῃ'. Νῦν οὖν ἥκω καὶ μὴ βουλόμενος τὸ κελευσθὲν ἀποπληρῶσαι, καί, παρακαλῶ σε, σύγγνωθι τῇ ἀφροσύνῃ μου, ἐφ' οἷς οὕτως σε ἀλόγως ἐλύπησα. » Ταῦτα ἐκεῖνος ἀκούσας καὶ

10. — [1]καταπληκτικὸς φοβερὸς nos, καταπληκτικῶς φοβερῶς cod.
11. — [1]εἰσείη cod. — [2]πέσαντα cod. — [3]αὐτὸν cod. — [4]αἳ cod. — [5]συμπολλῷ cod.
12. — [1]σὺ nos, σοὶ cod.

---

23. La construction de la phrase est ambiguë : nous verrions ici un accusatif d'attraction, et la phrase devrait se lire : καὶ αὐτὸς (le père) τὸν ἀνάδοχον εὐτρεπίσας (entendez : le père s'étant procuré un parrain).

gloire à Dieu en disant : « En vérité, ce bienfait, c'est la prière de notre saint père Nicétas qui en est l'auteur. » Il alla ensuite tout rapporter au saint et le remercier.

13. Tandis qu'il résidait dans la localité susdite de Zouloupas, il reçut, des évêques hérétiques qui réclamaient la communion, un mandement ainsi conçu : « Quitte ces lieux au plus tôt, car cela ne nous vaudrait rien, pas plus qu'à toi, que tu demeures plus longtemps où tu es. » Il choisit donc de quitter l'endroit et se rendit à Katèsia. La divine Providence voulut qu'il y trouvât un terrain à acheter ; il s'y établit, travaillant de ses mains suivant ses forces, épuisé par son grand âge, transi de froid l'hiver, harcelé par les moustiques au printemps et en été.

14. Il y avait à cet endroit une église de l'archange saint Michel que les vendeurs avaient laissée inachevée et qui se trouvait dans un triste état. Le très saint Nicétas, plusieurs fois nommé, qui était aussi neveu du saint, était industrieux, il restaura l'église et la munit d'ouvertures pour la lumière[24]. Le saint partageait son labeur et contribuait à l'entreprise dans la limite de ses forces, en transportant pierres, bois et autres matériaux. Son neveu essayait de le retenir : « Mon seigneur, lui disait-il, cesse de te fatiguer, je t'en prie, tu n'as pas la force. » Il répondait à cela : « Laisse-moi, mon enfant, peiner un peu avec toi pour l'église de l'Archange, notre commun protecteur. » Ainsi, avec le concours de Dieu et l'intercession de l'Archange, l'ouvrage fut mené à terme par leurs efforts conjugués. Aussi depuis lors, quand un possédé est « examiné » dans ce divin sanctuaire, il n'arrête pas de clamer aussi le nom du saint en ces termes : « Quelle violence tu me fais, vieillard[25] Nicétas, tu as fait alliance avec l'archistratège Michel, et avec lui tu nous tourmentes cruellement. »

15. Un jour le neveu du saint, Ignace de mémoire bénie, eut à se rendre à la ville[26] pour affaires, mais il appréhendait de se mettre en route, en raison du temps, car le ciel était lourd de nuages et annonçait la pluie. Le saint alors lui dit : « Va en paix, mon enfant, et n'aie crainte. Je te le dis sur la parole du Seigneur[27], jusqu'à ce que tu sois entré dans la ville, pas une seule goutte ne tombera sur ta tête. » Le vénéré et vertueux Ignace ajouta foi à ces paroles et s'en fut après avoir reçu la bénédiction du saint. Il fit ainsi route pendant plus de quatre jours et, comme il arrivait à Constantinople et franchissait la porte de l'Acropole, tout d'un coup une cataracte s'abattit qui le plongea dans l'admiration. Il rendit gloire à Dieu de n'avoir pas permis qu'il fut pris dans la tempête, mais il admira aussi la grâce de notre père Nicétas et crut que seule sa prière avait retenu ce déluge.

24. Cf. Ph. Koukoulès, Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός, IV, Athènes, 1951, p. 288. Nous n'avons pu voir le livre de G. D. Triantaphyllidès, Στοιχεῖα φυσικοῦ φωτισμοῦ τῶν βυζαντινῶν ἐκκλησιῶν, Athènes, 1964.

25. Γέρων, pour le distinguer de son neveu Nicétas, lui aussi ktètôr de l'église.

τὸν Κύριον δοξάσας ἔφη · « Ὄντως ἀληθῶς τοῦτο τὸ ἀγαθὸν ἔργον ἡ εὐχὴ τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Νικήτα πεποίηκεν. » Ἦλθεν οὖν πρὸς τὸν ὅσιον ὁ ἄνθρωπος καὶ τὰ τοῦ πράγματος αὐτῷ εὐχαριστῶν διηγήσατο.

13. Διατρίβοντι δὲ αὐτῷ ἐν τῷ προδηλωθέντι τοῦ Ζούλουπα τόπῳ, μήνυμα παρὰ τῶν τὰς κοινωνίας ἀπαιτούντων αἱρετικῶν ἐπισκόπων ἐδέξατο οὑτωσὶ λεγόντων · « Τάχιον ἀναστὰς ἐκ τῶν αὐτόθι μετάβηθι · οὔτε γὰρ ἡμῖν οὔτε σοὶ λυσιτελὴς ἔσται ἡ ἐνταῦθά σου διατριβή. » Ἀναστὰς οὖν ἐκεῖθεν μετέβη καὶ πρὸς Κατησίαν ἦλθε, καὶ τὸ ἐν αὐτῇ τοπίον ἐκ θείας προμηθείας ἐξαγορασάμενος[1], ἦν καθεζόμενος ἐν αὐτῷ, καὶ ταῖς χερσὶ κατὰ δύναμιν ἐργαζόμενος, τῷ τε πολυχρονίῳ γήρᾳ τρυχόμενος καὶ τῷ κρύει τῇ τοῦ χειμῶνος ὥρᾳ πηγνύμενος, καὶ τῷ τῶν κωνώπων πλήθει ἔαρι καὶ θέρει θλιβόμενος.

14. Ναοῦ δὲ ἐκεῖσε τοῦ ἁγίου Ἀρχαγγέλου Μιχαὴλ ὑπάρχοντος καὶ μήπω παρὰ τῶν ἀπεμπολησάντων ἀπηρτισμένου τυγχάνοντος, ἀλλ' ἔτι ἐνδεῶς ἔχοντος, ὁ πολλάκις μνημονευθεὶς Νικήτας ὁ ἁγιώτατος, ὁ καὶ ἀνεψιὸς τοῦ ἁγίου, εὐφυὴς ἄγαν τυγχάνων
f. 5 v ἀνορθοῦται καὶ θυρίσι φωταγωγοῖς κατε|κόσμησε. Συνέκαμνε δὲ αὐτῷ καὶ ὁ ἅγιος καὶ κατὰ δύναμιν καθυπ<ο>ύργει, λίθους, ξύλα καί τινα ἕτερα εἴδη ἐπικομιζόμενος. Ὁ δὲ διεκώλυεν αὐτὸν λέγων · « Παῦσαι τοῦ κοπιᾶν, ὦ δέσποτα, δέομαί σου, ἀδύνατος ὤν. » Αὐτὸς δὲ ἔφη · « Ἔασόν με, τέκνον, σὺν σοὶ κοπιᾶσαι μικρὸν εἰς τὸν τοῦ Ἀρχαγγέλου ναόν, τοῦ κοινοῦ ἡμῶν προστάτου. » Καὶ δὴ συνεργείᾳ Θεοῦ καὶ τῇ τοῦ Ἀρχαγγέλου πρεσβείᾳ ἀπετελέσθη τὸ ἔργον, συγκαμνόντων ἀμφοτέρων. Ὅθεν εἰ συμβῇ τινα ἔκτοτε πνευματιῶντα ἐν τῷ θείῳ ναῷ ἐκείνῳ ἐξετάζεσθαι, οὐ παύεται καὶ τὸ τοῦ ἁγίου ἐπιβοώμενος ὄνομα λέγων · « Ὦ βία ἀπὸ σοῦ, Νικήτα γέρων[1], ἡνώθης Μιχαὴλ τῷ Ἀρχιστρατήγῳ καὶ δεινῶς ἡμᾶς σὺν αὐτῷ βασανίζεις. »

15. Στελλομένου ποτὲ Ἰγνατίου τοῦ ἀοιδίμου αὐτοῦ ἀνεψιοῦ ἐν τῇ πόλει διά τινα ἀναγκαίαν διακονίαν[1], καὶ τὴν τοῦ χειμῶνος ὥραν δειλιῶντος (ἐθεωρεῖτο γὰρ ὁ οὐρανὸς ὡς ὑετίζειν μέλλων ἅτε δὴ νέφεσι πεπυκνωμένος), λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ ἅγιος · « Ἄπιθι, τέκνον, ἐν εἰρήνῃ καὶ μὴ φοβοῦ · λέγω γάρ σοι ἐν λόγῳ Κυρίου ὅτι ἕως οὗ ἐν τῇ πόλει εἰσέλθῃς, οὐ μὴ ἐπὶ τὴν σὴν κεφαλὴν μία[2] καὶ μόνον ἐπιστάξῃ. » Ὁ δὲ τίμιος καὶ ἐνάρετος Ἰγνάτιος τοῖς λεχθεῖσι πιστεύσας λαβὼν εὐχὴν ἐξῆλθεν · ἡμέρας οὖν τέσσαρας ἢ καὶ πλέον ὁδοιπορήσας, ὡς ἐν τῇ Κωνσταντίνου πόλει ἔφθασε καὶ τὴν τῆς Ἀκροπόλεως εἰσεληλύθει πύλην, τοσοῦτος πάραυτα τῇ γῇ ὑετὸς ἐξεχύθη,
f. 6 ὥστε θαυμάσαντα αὐτὸν τὸν Θεὸν δοξάσαι τὸν μὴ | συγχωρήσαντα αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀπείρων ὄμβρων κατασχεθῆναι, θαυμάσαι δὲ καὶ τὴν τοῦ πατρὸς ἡμῶν Νικήτα χάριν καὶ <πι>στεῦσαι μόνῃ τῇ ἐκείνου προσευχῇ τὴν τῶν ἀερίων ἐκείνων ὄμβρων ἐπισχεθῆναι πλημμύραν.

13. — [1] litterae σά supra lin. in cod.
14. — [1] sic cod. pro γέρον, cf. *Subs. hag.* t. 38, p. 277, l. 73.
15. — [1] διακονίαν bis scripsit, dein rasit cod. — [2] supple ῥανὶς vel σταγών.

---

26. Constantinople, cf. même § l. 7.
27. Cf. I *Thess.* 4, 15.

16. Le bienheureux n'arrêtait pas de se faire des reproches : « Assurément, se disait-il, je serai condamné au tribunal de Dieu comme négligent, et pour avoir mangé mon pain gratis, sans rien faire. »[28] Et il ne cessait d'implorer le Dieu de miséricorde de le faire passer de ce monde à la vie d'où l'affliction est absente. Cela attristait fort[29] les frères, à la pensée que sa mort les laisserait orphelins et plongés dans le chagrin. Mais il leur disait : « Mes enfants et mes frères, cessez de vous affliger en vain ; j'ai vécu auprès de vous un bon bout de temps, je dois maintenant me reposer. Laissez-moi m'en aller auprès de mon Seigneur le Christ, aussi bien ma vie n'est-elle plus désormais que peine et fatigue. »[30]

17. Arriva le jour de la commémoraison de la sainte martyre du Christ, Agathe[31], que depuis longtemps il tenait en honneur et célébrait dans l'allégresse. Il se leva la nuit pour se rendre à l'église et chanter le canon[32]. Il faisait mauvais temps et le chemin à parcourir était à ciel ouvert. Il glissa, tomba et se rompit une côte, au point qu'il resta un bon moment sans parler. Finalement revenu à lui, il se fit conduire à l'église et, même dans cet état, il ne consentit pas à se reposer. « Satan, disait-il, tu ne viendras pas à bout de ma résolution. » Comme il avait l'habitude, chaque année, de chanter le kathisma[33] de la martyre, le moment venu, malgré sa douleur, il pria ses compagnons de l'épauler et de le tenir debout, et c'est ainsi qu'il le chanta, ajoutant : « Je pense bien que je ne chanterai pas[34] une autre fois ce cathisma. »[35] Le canon terminé, il s'étendit sur sa couche et ressentit une telle douleur que, pendant plusieurs jours, il fut incapable de remuer, de lui-même, la tête ni aucun membre. Mais, vers Pâques[36], il se remit et, par la grâce de Dieu, se leva.

18. Un jour, le saint et admirable Nicétas, son neveu, fut pris d'une insupportable migraine. Le saint vint s'asseoir à ses côtés et lui dit : « Pourquoi, mon enfant, es-tu si indolent aujourd'hui et délaisses-tu ton travail d'écriture ? » Lui de répondre : « Père, la tête me fait très mal, je ne puis même la remuer. » Le bienheureux, badin : « Alors tu n'as pas honte d'être souffrant quand je suis à tes côtés ? Approche. » Quand il se fut approché, le saint jeta un regard autour de lui et, voyant qu'il n'y avait personne, le signa de sa vénérable main à trois reprises, en disant : « Au nom de Jésus-Christ, lève-toi, tu n'as rien. » Lui se sentit aussitôt guéri, et il assura ensuite n'avoir plus jamais souffert d'un malaise de ce genre.

28. Cf. II *Thess.* 3, 8.
29. ὅ<τι> correction proposée par le P. Halkin.
30. Cf. *Ps.* 90 (89), 10.
31. Le 5 février.
32. Office de l'orthros, durant lequel on chante le canon du saint du jour.
33. Tropaire en l'honneur du saint, chanté entre la 3e et la 4e ode de son canon.
34. Présent au lieu du futur.

16. Οὐκ ἐπαύετο δὲ ὁ μακάριος πάντοτε ἑαυτὸν ἐπιμεμφόμενος καὶ λέγων · « Ὄντως, μέλλω ἐνώπιον Θεοῦ κατακρίνεσθαι ὡς ἀμελὴς καὶ ῥάθυμος καὶ δωρεὰν τὸν ἄρτον ἐσθίων καὶ μηδὲν ἐργαζόμενος. » Εδέετο δέ καὶ τοῦ φιλανθρώπου Θεοῦ ἀδιαλείπτως, ὅπως αὐτὸν τοῦ λοιποῦ ἐκ τοῦ βίου μεταστήσῃ καὶ μεταγάγῃ πρὸς τὴν ἄλυπον ζωήν. Ἠνία δὲ τοῦτο τοὺς ἀδελφοὺς ὅ<τι> μάλιστα, ὀρφανισμὸν καὶ λύπην ἄμετρον τὸ πρᾶγμα ἀποκαλοῦντας · πρὸς οὓς καὶ ἔλεγε · « Παύσασθε, τέκνα καὶ ἀδελφοί, μάτην λυπούμενοι · ἱκανὸν γὰρ χρόνον συνέζησα ὑμῖν καὶ ὀφείλω λοιπὸν ἀναπαῆναι. Ἐάσατε οὖν με πρὸς τὸν δεσπότην μου Χριστὸν ἀπελθεῖν · καὶ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν ἡ ζωή μου κόπος ἐστὶ καὶ πόνος. »

17. Καὶ δὴ τῆς μνήμης τῆς ἁγίας μάρτυρος τοῦ Χριστοῦ Ἀγάθης ἐπιστάσης, ἣν ἐκ πολλοῦ τε ἐτίμα καὶ περιχαρῶς ἑόρταζε, νυκτὸς ἀναστὰς ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν ἀπῄει[1] τὸν θεῖον ἐπιτελέσας[2] κανόνα. Χειμῶνος δὲ ὄντος καὶ ἀστέγου τοῦ τόπου ὑπάρχοντος τοῖς ποσὶ διολισθήσας ἔπεσέ τε ἐπὶ τὴν γῆν καὶ συνετρίβη τὴν πλευράν, ὥστε ἄφωνος ἐπὶ ἱκανὴν ὥραν διαμεῖναι. Μόλις δὲ εἰς ἑαυτὸν ἐλθὼν χειραγωγούμενος ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ εἰσῆλθε · καὶ οὐδ' οὕτως ἠνείχετο ἀναπαῆναι λέγων · « Οὐ μή μου
f. 6 v τὴν προθυμίαν νικήσῃς, διάβολε. » Καὶ ἐπει|δὴ αὐτὸς εἰώθει κατ' ἔτος τὸ κάθισμα τῆς μάρτυρος ψάλλειν, τῆς ὥρας καταλαβούσης καὶ τοῦ πόνου αὐτὸν κωλύοντος, ἐδεήθη τῶν ἀνορθούντων καὶ ὑποστηρίζειν αὐτὸν δυναμένων, καὶ οὕτως αὐτὸ ἔψαλεν[3], εἰπὼν ταῦτα ὅτι · « Ὡς οἶμαι, ἄλλοτε οὐ μὴ τοῦτο ψάλλω τὸ κάθισμα. » Μετὰ δὲ τὴν τοῦ κανόνος συμπλήρωσιν ἀνακλιθεὶς ἐπὶ τοῦ κραββάτου τοσαύτην ὑπέστη ἀλγηδόνα, ὥστε ἐφ' ἱκανὰς ἡμέρας μήτε κεφαλήν, μήτε ἕτερόν τι τοῦ σώματος μέλος ἀφ' ἑαυτοῦ δύνασθαι κινῆσαι. Περὶ δὲ τὸν τοῦ Πάσχα καιρὸν ἀνεθεὶς Θεοῦ χάριτι ἀνέστη.

18. Ἀλγοῦντος ποτὲ Νικήτα τοῦ ἱεροῦ καὶ θεσπεσίου αὐτοῦ ἀνεψιοῦ τὴν κεφαλὴν καὶ ὀδύναις ἀνηκέστοις βαλλομένου, πλησίον αὐτοῦ καθεζόμενος ὁ ἅγιος λέγει αὐτῷ · « Τί οὕτως, ὦ τέκνον, μεμαλάκισαι σήμερον καὶ τοῦ γράφειν ἀπέστης ; » Ὁ δὲ ἀποκριθεὶς ἔφη · « Τὴν κεφαλήν μου, ὦ πάτερ, ἀλγῶ πάνυ, καὶ ἀνανεῦσαι ὅλως οὐ δύναμαι. » Ὁ δὲ μακάριος ὡς χαριεντιζόμενος ἔφη αὐτῷ · « Καὶ οὐκ αἰσχύνῃ πλησίον ἐμοῦ καθεζόμενος[1] ἀσθενεῖν ; Ἔγγισον πρός με. » Καὶ ἐγγίσαντος αὐτοῦ, ὧδε κἀκεῖσε περιβλεψάμενος καὶ μηδένα θεασάμενος τῇ τιμίᾳ αὐτοῦ χειρὶ τοῦτον ἐσφράγισε τρίτον εἰπών · « Ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔγειρον, οὐδὲν κακὸν ἔχεις. » Ὁ δὲ παραυτα ὑγιὴς γέγονεν, ὥστε διαβεβαιοῦσθαι αὐτὸν μηδέποτε ἔκτοτε ὑπὸ τοῦ τοιούτου παρενοχληθῆναι πόνου.

17. — [1]ἀπείη cod. — [2] sic cod. pro ἐπιτελέσων vel ἐπιτελέσαι. — [3]ἔψαλλεν cod. —
18. — [1]ἔφη-καθεζόμενος iter. scrips., deinde expunxit cod.

---

35. Puisque c'est la dernière fois qu'il allait chanter, il s'agit du mois de février de l'année 836.
36. La fête de Pâques, en 836, tombait le 9 avril.

19. Mais à quoi bon me plonger dans un tel océan de vertus et tenter de faire tenir dans le creux de ma main le fleuve de miracles qui sourdait du bienheureux sous les ondées de l'Esprit Saint ? En se purifiant tout entier de la fange des passions et en faisant de son esprit une sorte de miroir limpide et net, il le rendit capable de recevoir les charismes de l'Esprit. Resplendissant de piété et de simplicité, il estimait tous les autres supérieurs à lui en humilité et en mérite ; il s'abaissait par la critique de lui-même, ne cessait de s'aiguillonner le cœur avec le dard de la pensée de la mort et versait un torrent ininterrompu de larmes. Serein et doux, son indulgence et sa douceur révélaient le pacifique, affable pour ses amis, compatissant pour les pécheurs, souriant, doux, lucide, zélé dans tout ce qui touche Dieu, fervent de charité, patient dans les épreuves, de bon conseil dans les tribulations, réprobateur pour les délinquants, bon pour ses frères, prompt à pardonner, clément, droit, compatissant, pur et chaste entre tous, répugnant à la ruse et haïssant l'injustice, paré d'intégrité, partageant la qualité la plus parfaite du Christ, une souveraine miséricorde et, pour ainsi dire, orné de toutes les bonnes œuvres auxquelles on reconnaît l'homme de Dieu.

20. Outre ces vertus, avant toutes et de pair à toutes, il fut fidèle à la pureté de la foi orthodoxe[37]. Par le langage de la piété il fermait la bouche aux hérétiques et les persuadait qu'en vain ils rejetaient l'image du Christ, partageant ainsi la démence des phantasiastes et l'impiété manichéenne. Il leur expliquait clairement que « l'honneur rendu à l'image passe au prototype », comme l'a montré quelque part le divin Basile[38]. Conformément aux paroles des apôtres et des prophètes[39], il confessait que le Même est vraiment Dieu et homme, sans limites dans sa divinité, mais figurable et limité dans son humanité. Non qu'il prétendît circonscrire à l'égal de la chair l'impalpable divinité (loin de lui cette pensée ! ce n'est pas la divinité, en effet, qui a été soumise aux peines et aux sueurs, à la passion et aux meurtrissures, et c'est pourquoi elle ne sera pas circonscrite de pair avec l'image ou l'écriture), mais, fidèle à la tradition de l'église, il dessinait avec des couleurs matérielles l'image de la nature humaine du Christ. De même, il honorait d'un culte relatif les figures de la Mère de Dieu, des anges déiformes et de tous les saints ; il ne leur rendait pas un culte de latrie, comme (le prétendent) les bafouilleurs et les vains radoteurs mais, comme on l'a dit, une dévotion relative[40]. C'est ainsi qu'il affermit la foi de beaucoup de gens.

37. La doctrine des images résumée dans le § 20 reflète les idées courantes durant le second iconoclasme ; voir un passage de profession de foi analogue dans la Vie de Grégoire le Décapolite, éd. F. Dvornik, p. 69, § 27. Sur l'évolution de la pensée des iconophiles après le concile de Nicée, cf. P. J. ALEXANDER, *The patriarch Nicephorus*, Oxford, 1958, ch. VIII.

38. *PG*, 32, col. 149c. Ce passage était devenu l'axiome des iconodoules (voir des références chez E. J. MARTIN, *A History of the Iconoclastic Controversy*, Londres, 1930,

f. 7 **19.** Ἀλλὰ τί δὴ πρὸς οὕτω μέγα πέλαγος | ἀρετῶν ἐννήχεσθαι καὶ κοτύλῃ χειρῶν πειρᾶσθαι ποταμὸν θαυμάτων ἐπιμετρεῖν, ὃν ὁ μακάριος διὰ τῶν ἐπομβρήσεων τοῦ παναγίου ἐξέβλυσε Πνεύματος ; Ὅλον γὰρ ἑαυτὸν τῆς τῶν παθῶν ἀποκαθάρας ἰλύος[1] καὶ οἱονεὶ ἔσοπτρον διειδέστατον καὶ καθαρὸν τὸν λογισμὸν ἐργασάμενος, δεκτικὸν αὐτὸν τῶν πνευματικῶν χαρισμάτων πεποίηκεν. Εὐλαβείᾳ δὲ καὶ ἀκακίᾳ διαλάμπων, τῇ ταπεινοφροσύνῃ καὶ τιμῇ πάντας ὑπερέχοντας ἑαυτοῦ ἐλογίζετο· τῇ δὲ αὐτομεμψίᾳ ἑαυτὸν ἐξευτελίζων, διηνεκεῖ κέντρῳ μελέτῃ θανάτου τὴν καρδίαν νύσσων, ποταμοὺς ἀενάους[2] δακρύων προέφερεν· ἡσυχίᾳ δὲ καὶ πραότητι σεμνυνόμενος τῇ ἀνεξικακίᾳ καὶ ἡμερότητι εἰρηνικὸς διεδείκνυτο, εὐπροσήγορος φίλοις, συμπαθὴς ἁμαρτάνουσι, χαρίεις, μειλίχιος, διακριτικός, σπουδαῖος ἐν τοῖς κατὰ Θεὸν ἅπασιν, ἐν ἀγάπῃ θερμός, ἐν πειρασμοῖς ὑπομονητικός, ἐν θλίψεσι διδακτικός, ἐλεγκτικὸς παρανομοῦσι, φιλάδελφος, συγγνώμων, ἐπιεικής, χρηστός, εὔσπλαγχνος, ἁγνώτατος καὶ καθαρώτατος, πονηρίαν ἀποστρεφόμενος, μισῶν ἀδικίαν, ἀκεραιότητι κοσμούμενος, τὸ δὲ πρῶτον καὶ τέλειον τῶν Ἐκείνου λαβών[3], ἐλεήμων ἄκρως καί, ὡς ἔπος εἰπεῖν, πᾶσιν ἀγαθοῖς ἔργοις ὡραϊζόμενος, οἷς ὁ τοῦ Θεοῦ χαρακτηρίζεσθαι εἴωθεν ἄνθρωπος.

20. Ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις καὶ πρὸ πάντων καὶ σὺν αὐτοῖς τὴν τῆς ὀρθοδόξου
f. 7 v πίστεως ἀκρίβειαν διετήρησε, λόγοις εὐσεβέσι τὰ τῶν αἱρετιζόντων ἐναπο|φράττων στόματα καὶ πείθων ὡς μάτην τὸ τοῦ Χριστοῦ ὁμοίωμα ἀποστρέφονται, φαντασιώδη νοσοῦντες ἀπόνοιαν καὶ μανιχαϊκὴν δυσσέβειαν κτώμενοι. Τὴν γὰρ τῆς εἰκόνος τιμὴν ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνειν σαφῶς ἐδογμάτιζεν, ὥς που τῶν ἑαυτοῦ λόγων Βασίλειος ὁ θεῖος ἐδήλωσεν. Ἀποστολικαῖς γὰρ καὶ προφητικαῖς ἑπόμενος ῥήσεσι θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον τὸν αὐτὸν ὡμολόγει, ἀπερίγραπτον μὲν τῇ θεότητι, γραπτὸν δὲ καὶ περιγραπτὸν τῇ ἀνθρωπότητι, οὐ τὸ τῆς θεότητος ἀναφὲς τῇ σαρκὶ συμπεριγράφων (μὴ γένοιτο· οὐδὲ γὰρ κόπους καὶ ἱδρῶτας πάθη τε καὶ μώλωπας ἡ θεότης ὑπέμεινεν, ἄπαγε· διὰ τοῦτο οὐδὲ τῇ εἰκόνι συμπεριγραφήσεται ἢ γραφήσεται), ἀλλὰ τῆς ἀνθρωπίνης αὐτοῦ οὐσίας τὸ ὁμοίωμα ὑλικοῖς διεχάραττε χρώμασι τὴν τῆς Ἐκκλησίας[1] κρατύνων παράδοσιν. Ὡσαύτως δὲ τῆς θεομήτορος καὶ τῶν θεοειδῶν ἀγγέλων καὶ πάντων τῶν ἁγίων ἔσεβε σχετικῶς τὰ μορφώματα, οὐχ ὡς οἱ βατταρίζοντες καὶ μάτην ληρωδοῦντες λατρευτικὴν τούτοις ἀπονέμων προσκύνησιν, ἀλλὰ τήν, ὡς εἴρηται, σχετικὴν προσάγων διάθεσιν. Ὅθεν καὶ πολλοὺς εἰς τοῦτο ἐστήριξεν.

19. — [1]ἰλλύος cod. — [2]ἀεννάους cod. — [3]λαβῶν cod.
20. — [1]Ἐκκλησίας nos, ἐκκληκέρας cod.

---

p. 137, notes 3 et 5 ; *Byz.*, 23, 1953, p. 25 et n. 1 ; *An. Boll.*, 78, 1960, p. 409-410 et p. 410, note 1.

39. La phrase rappelle le synodikon de l'Orthodoxie, qui débute ainsi : προφητικαῖς ἑπόμενοι ῥήσεσιν ἀποστολικαῖς τε παραινέσεσιν εἴκοντες.

40. Les orthodoxes tenaient toujours à marquer la différence entre la vénération et l'adoration (latrie) ; cf. quelques références in Lampe, *Greek Patristic Lexicon*, s.v. λατρεία, n° 9.

21. Cela ne lui suffit pas : il eut à souffrir lui-même pour la foi pendant de nombreuses années, chassé d'un lieu dans un autre[41] et méritant par là la béatitude évangélique[42], se tenant prêt à tout instant pour la prison et le fouet, de tout cœur disposé à souffrir pour la vérité. Ainsi endura-t-il le martyre de la conscience, et fut-il martyr sans meurtrissures, couronné du diadème immarcescible des confesseurs[43]. Assez sur ce sujet.

22. Lorsque fut venu le temps de sa délivrance[44], où Dieu l'appelait aux demeures célestes, et réclamait celui qui était devenu, autant que faire se peut, un ange, pour l'agréger au chœur des Incorporels, et où l'assemblée des saints voulut partager avec lui la fête d'en haut, Nicétas l'inspiré en fut pressenti par une grâce divine. Il se confia à un frère du nom de Zacharie, assis auprès de lui à savourer le fruit de ses propos suaves comme le miel : « Sache, lui dit-il, mon frère, que né en une quinzième indiction, c'est dans une quinzième indiction que j'émigrerai de cette vie. » On était justement alors au début de la quinzième indiction.

23. Puis il fit venir Nicétas et Grégoire et il leur dit : « Mes enfants, le moment est venu de partir pour le monastère du bord de la mer. » Interloqué par ce propos, Nicétas lui dit : « Vénéré père, il n'est pas raisonnable, à mon avis, de partir d'ici en ce moment, la bonne saison est passée. » Le saint de répondre : « Mon enfant, il est impossible de ne pas nous rendre là-bas. Si tu veux rester, toi, reste ; pour moi, je m'en vais. » Et aussitôt il se fit apporter l'inventaire de leur dette. Ils firent le compte et trouvèrent cent cinquante-quatre nomismata. Le bienheureux leur dit alors : « Voilà le montant de nos dettes. J'ai confiance que le Dieu bon et ami des hommes les comblera sans tarder. » Là-dessus il se mit en route. Chemin faisant, il vint à croiser un prêtre de sa connaissance ; il lui dit : « Fais tes bagages, seigneur prêtre, nous allons sous peu[45] prendre l'un et l'autre le chemin de notre patrie. » Cela dit, il poursuivit sa route.

24. Arrivé au couvent, il n'y vécut en bonne santé que dix-sept jours, après quoi il fut atteint d'une grave affection des poumons. Tandis qu'il était en proie à la fièvre et à la souffrance, un pieux moine qui se trouvait là l'interrogea : « Père, dis-moi quelles sont tes pensées au milieu de tes souffrances ? » Le saint répondit : « Moi qui suis un grand pécheur, je n'ai pas la

41. Nous avons maintenu dans le texte grec la répétition, peut-être intentionnelle et destinée à évoquer l'existence traquée du saint.

42. Cf. *Matth.* 5, 11 ; *Rom.* 4, 6-8.

43. L'idée de la parité entre la disposition au martyre et le martyre effectif est aussi répandue qu'ancienne ; cf. H. Delehaye, *Sanctus*, Bruxelles, 1927, p. 109 sq.; M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930, p. 22-24. Parmi les textes hagiographiques, citons la Vie de Grégoire le Décapolite, p. 70.

44. Cf. II *Tim.* 4, 6.

21. Οὐ μὴν δέ, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἕνεκά γε τῆς πίστεως ταύτης ἐπὶ χρόνους πλείστους ἐθλίβετο, τόπον[1] ἐκ τόπου ἐκ τόπου διωκόμενος καὶ τοῦ θείου μακαρισμοῦ ἀξιούμενος
f. 8 καὶ πρὸς δεσμὰ καὶ μάστιγας καθ' ἡμέραν ἑτοιμαζόμενος καὶ | τὸ ὑπὲρ ἀληθείας παθεῖν προθύμως ἑλόμενος. Ὅθεν τὸ τῆς συνειδήσεως ἀνέτλη μαρτύριον, μάρτυς ἄνευ μωλώπων γενόμενος καὶ τῷ τῆς ὁμολογίας ἀμαραντίνῳ[2] κατακοσμηθεὶς διαδήματι. Καὶ περὶ τούτων μὲν ἅλις.

22. Ἐπειδὴ δὲ ὁ τῆς ἀναλύσεως αὐτοῦ ἐπέστη καιρός, καὶ Θεὸς αὐτὸν πρὸς τὰς ἄνω μονὰς ἐκάλει καὶ τῶν ἀσωμάτων χοροῖς τὸν ὅσον ἐπ' αὐτὸν γενόμενον ἄγγελον συμμετασχεῖν τῆς ἐκεῖθεν χαρᾶς ἐπεζήτει, καὶ ἡ τῶν ὁσίων ὁμήγυρις πρὸς τὴν ἐκεῖσε ἰδεῖν[1] ἐπεπόθει πανήγυριν, ἐκ θείας τοῦτο ὁ θεόπνευστος αἰσθόμενος χάριτος ἀδελφῷ τινι, Ζαχαρίᾳ τοὔνομα, συγκαθεζομένῳ καὶ τῆς μελιρρύτου καὶ ἡδίστης αὐτοῦ γλώττης τρυγῶντι τὴν ὠφέλειαν εἰπεῖν κατεθάρρησε · « Γνωστὸν ἔστω σοι » λέγων « ὦ ἀδελφέ, ὅτι περ πεντεκαιδεκάτῃ ἐπινεμήσει[2] γεννηθεὶς ἐν πεντεκαιδεκάτῃ μέλλω καὶ τοῦδε τοῦ βίου μεθίστασθαι[3]. » Ἦν[4] δὲ τότε ἡ αὐτὴ πεντεκαιδεκάτη ἀρχὴν εἰσδεχομένη.

23. Καὶ εἶθ' οὕτως προσκαλεσάμενος Νικήταν καὶ Γρηγόριον ἔφη πρὸς αὐτούς · « Καιρός ἐστι, τέκνα, ἀπελθεῖν ἡμᾶς πρὸς τὸ μοναστήριον τὸ παρὰ θάλασσαν. » Ἔκθαμβος δὲ ἐπὶ τῷ λόγῳ γενόμενος Νικήτας ὁ ἁγιώτατος ἔφη πρὸς αὐτόν · « Τίμιε πάτερ, οὐκ ἔστιν, ὡς οἶμαι, καλὸν ἀπὸ τοῦ νῦν ἐκεῖσε ἀπελθεῖν, τοῦ καιροῦ παρῳχηκότος. » Λέγει αὐτῷ ὁ ἅγιος · « Ἀδύνατόν ἐστι, τέκνον, μὴ ἀπελθεῖν ἡμᾶς
f. 8 v ἐκεῖσε. Εἰ δὲ βούλει αὐτὸς μεῖναι, μεῖνον · ἐγὼ γὰρ ἤδη ἀπέρ|χομαι. » Καὶ εὐθέως ἐκέλευσεν ἐνέγκαι τὴν καταγραφὴν οὗ εἶχον χρέους. Καὶ ψηφίσαντες εὗρον νομίσματα ρνδ'. Καὶ λέγει ὁ μακάριος · « Ἰδοὺ τὸ χρέος ἡμῶν τοσοῦτον · πιστεύω δὲ τῷ ἀγαθῷ καὶ φιλανθρώπῳ Θεῷ ὅτι τάχιον αὐτὸ[1] ἀποπληρώσει. » Καὶ ταῦτα εἰπὼν ἀπεκίνησε. Πρὸς δὲ τῇ ὁδῷ γενόμενος συνηντήθη πρεσβυτέρῳ τινὶ γνωρίμῳ καὶ λέγει αὐτῷ · « Τὰ τῆς ὁδοῦ σου, κύρι ὁ πρεσβύτερος, εὐτρέπισον · μέλλομεν γὰρ οὐ μετ' οὐ πολὺ ἐγώ τε καὶ σὺ ἐπὶ τὴν πατρίδα ἡμῶν ὁδεύειν. » Καὶ ταῦτα εἰπὼν διέβη.

24. Φθάσας οὖν ἐν τῇ μονῇ καὶ ἑπτὰ καὶ δέκα μόνας ἡμέρας ἐκεῖσε ὑγιὴς ποιήσας νόσῳ βαρυτάτῃ τοῦ πλευροῦ κατεσχέθη. Κάμνοντι δὲ τῷ πυρετῷ καὶ οὐ μικρῶς χειμαζομένῳ, τῶν εὐλαβῶν τις παρὼν μοναχὸς ἠρώτα αὐτὸν λέγων · « Ἆρα τί, ὦ πάτερ, ἐν αὐτῷ[1] τὰ νῦν διαλογίζῃ κακοπαθῶν ; » Ὁ δὲ ἔφη · « Λίαν ὑπάρχων

21. — [1] supple εἰς ante τόπον. — [2] litterae αν supra lin. in cod.
22. — [1] supple αὐτὸν. — [2]ἐπινημήσει cod. — [3]μεθίστασθαι nos, μεθίσταται cod. — [4]ἣν cod.
23. — [1]αὐτῷ cod.
24. — [1]αὑτῷ nos, αὐτῷ cod.

---

45. Sur les deux négations simples qui se renforcent au lieu de se détruire, cf. W. Schmid, *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Halikarnass bis auf den zweiten Philostratos*, II, Stuttgart, 1889, p. 63. Nous avons rencontré l'expression οὐ μετ' οὐ πολύ dans le *Paris. gr.* 1524, f. 105r. (Vie de Théodore le Sykéôte).

moindre assurance devant Dieu ; je pense, au contraire, que j'entendrai de lui : ' tu as reçu tes biens pendant ta vie '[46], et malheur à moi, misérable que je suis ! Aussi priez pour moi, mes frères, je vous en supplie. » A ces mots, tous se mirent à pleurer et à se lamenter. Ils lui disaient : « Père vénéré, si tu parles ainsi, toi, qui as accompli tant de bonnes œuvres et de générosités, qui as supporté pour la cause du Christ tant de persécutions et de tribulations, qu'adviendra-t-il de nous qui n'avons rien fait de bien ? »

25. Son départ vers Dieu approchait, et Ignace, son regretté neveu, était alors absent, retenu éloigné par son service. Le saint l'atteignait de son regard dioratique et l'appelait avec insistance : « Viens, Ignace, mon enfant, viens. » Ignace arriva la veille de la mort. A sa vue, Nicétas étendit les mains et dit : « Je te rends grâces, mon Seigneur Jésus-Christ, de m'avoir fait voir mon enfant bien-aimé. » Il s'enquit du déroulement de la mission et apprit que tout s'était bien passé ; ses forces le trahissaient, sa langue faiblissait, à peine capable de s'exprimer. Il étendit les mains sur la tête des deux frères Ignace et Nicétas, leva les yeux vers le ciel et adressa pour eux à Dieu cette prière : « Seigneur mon Dieu, je te confie ceux que tu m'as toi-même donnés dans ton bon plaisir, garde-les en ton saint nom[47], à l'abri de tout dommage, sains et saufs. » Puis il bénit de même tous les frères assemblés en imposant à chacun la main.

26. Il garda sa lucidité, son regard demeura limpide, il reconnut tout son monde jusqu'à la fin. Le neuvième jour de sa maladie, à la onzième heure[48], il fit tourner vers l'orient la couche sur laquelle il gisait, et ordonna qu'on chantât les vêpres, s'associant lui-même à la psalmodie dans la mesure de ses forces. Le soleil couché, il fit chanter les complies. Il tenait vraiment à jouir de son office jusqu'au dernier moment. Bientôt après se tut sa vénérée et bienheureuse langue, si diserte et intarissable pour louer Dieu. Vers la troisième heure de la nuit[49], il communia aux divins mystères de vie. Tous les moines, en chœur autour de son lit, chantaient des psaumes de David. Alors qu'ils prononçaient les paroles : 'levez vos mains vers le sanctuaire et bénissez le Seigneur ; que le Seigneur te bénisse de Sion, Lui qui a fait le ciel et la terre '[50], la fin du psaume marqua celle de sa vie, et son âme de bienheureuse mémoire sortit de son enveloppe, et elle s'en alla auprès du Seigneur. Il repose[51] avec ses pères, après avoir vécu jusqu'à sa vieillesse[52], dans l'ascèse parfaite de l'esprit. Il mourut le 6 du mois d'octobre

46. *Luc* 16, 25.
47. Cf. *Jean* 17, 11-12.
48. Vers cinq à six heures du soir.
49. Vers neuf à dix heures du soir.
50. *Ps.* 134 (133), 2-3.
51. La construction de la phrase est malheureuse : le sujet de κοιμᾶται ne pouvant être que αὐτὸς (Nicétas), les nominatifs qui précèdent restent en l'air.
52. Le passage est inspiré de *Gen.* 15, 15 : σὺ δὲ ἀπελεύσῃ πρὸς τοὺς πατέρας σου μετ' εἰρήνης τραφεὶς ἐν γήρει καλῷ.

ἁμαρτωλὸς οὐδαμῶς ἔχω παρρησίαν ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ · λογίζομαι δὲ μᾶλλον ὡς ἀκοῦσαι ἔχω ὅτι ‘ἀπέλαβες τὰ ἀγαθά σου ἐν τῇ ζωῇ σου’, καὶ οὐαί μοι ἔσται τῷ ταπεινῷ · διὸ εὔχεσθε[2] ὑπὲρ ἐμοῦ παρακαλῶ, ἀδελφοί. » Ταῦτα ἀκούσαντες, ἔλαβε πάντας αὐτοὺς θρῆνος καὶ ὀδυρμός, καὶ ἔλεγον· « Ὦ πάτερ τίμιε, εἰ σὺ οὕτως λέγεις, ὁ πολλὰς εὐποιΐας καὶ μεταδόσεις ποιήσας καὶ διὰ Χριστὸν διωγμοὺς καὶ θλίψεις ὑπομείνας, τί ἄρα ἔσται ἡμῖν τοῖς ταλαιπώροις, τοῖς μήπω τι ἀγαθὸν διαπραξαμένοις ; »

f. 9 **25.** Ἤδη δὲ τῆς πρὸς Θεὸν αὐτοῦ ἐγγιζού|σης ἐκδημίας, καὶ Ἰγνατίου τοῦ ἀοιδίμου αὐτοῦ ἀνεψιοῦ τὸ τηνικαῦτα μὴ παρόντος, ἀλλ' ἐν διακονίᾳ πόρρω που τυγχάνοντος, αὐτὸς ἀνακείμενος καὶ διορατικῷ ὄμματι τοῦτον θεώμενος συχνῶς ἐπεφώνει λέγων · « Ἔρχου, τέκνον ἐμὸν Ἰγνάτιε, ἔρχου. » Καὶ δὴ φθάσαντος αὐτοῦ πρὸ μιᾶς τῆς ἁγίας αὐτοῦ κοιμήσεως ἡμέρας, ἰδὼν αὐτὸν τὰς χεῖρας ἐξέτεινε καὶ εἶπεν · « Εὐχαριστῶ σοι, Κύριέ μου Ἰησοῦ Χριστέ, τῷ δείξαντί μοι τὸ ἀγαπητόν μου τέκνον. » Ἐπερωτήσας οὖν αὐτὸν πῶς τὰ τῆς διακονίας αὐτῷ διετέθη καὶ μαθὼν ὅτι καλῶς, ἐκλιπούσης ἤδη τῆς δυνάμεως αὐτοῦ τῆς τε γλώττης ἀτονησάσης καὶ λόγον μόλις ἀποδοῦναι ἰσχυούσης, τὰς τιμίας αὐτοῦ χεῖρας ἐκτείνας τῆς κεφαλῆς ἀμφοτέρων τῶν ἀδελφῶν, Ἰγνατίου τε, φημί, καὶ Νικήτα, ἐπελάβετο καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀτενί<σ>ας τὴν ὑπὲρ αὐτῶν ἱκεσίαν Θεῷ προσῆγε λέγων · « Κύριε ὁ θεός μου, σοὶ[1] παρατίθημι τούτους, οὕς μοι αὐτός, ὡς ἠθέλησας, δέδωκας · διατήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου τῷ ἁγίῳ ἀνεπερεάστους[2] καὶ ἀβλαβεῖς. » Καὶ πάντας δὲ ὁμοίως τοὺς συνελθόντας μοναχοὺς εὐλόγησεν ἑκάστῳ τὴν χεῖρα ἐπιτιθείς.

26. Μήτε δὲ τοῦ λογισμοῦ αὐτοῦ τραπέντος μήτε τῶν ὀφθαλμῶν ἀλλοιωθέντων, ἀλλὰ πάντας ἕως τέλους καλῶς ἐπιγινώσκοντος ἐνάτῃ[1] τῆς ἀσθενείας ἡμέρᾳ, ὥρᾳ δὲ
f. 9 v ἑνδεκάτῃ ἐκέλευσε πρὸς ἀνατολὰς τὴν | κλίνην, ἐν ᾗ κατέκειτο, γενέσθαι, ψάλλειν τε τὰ ἑσπερινά, κἀκείνου κατὰ δύναμιν συμψάλλοντος. Καὶ μετὰ τὴν τοῦ ἡλίου δύσιν προσέταξε καὶ τὰ ἐπιδείπνια ψάλλειν. Τοῦτο δὲ ἐποίει μὴ στερηθῆναι καθόλου ἕως τέλους τῆς ἰδίας ἀκολουθίας βουλόμενος. Καὶ παρευθὺ ἐσίγησεν ἡ εὔλαλος καὶ ἀσίγητος αὐτοῦ πρὸς δοξολογίαν Θεοῦ τιμία καὶ μακαρία γλῶττα. Περὶ δὲ τρίτην τῆς νυκτὸς ὥραν μετέλαβε τῶν θείων καὶ ζωοποιῶν τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων. Πάντων δὲ τῶν μοναχῶν κύκλῳ τῆς κλίνης χοροστατούντων καὶ δαυιτικοὺς δοξολογούντων ψαλμούς, ἐν τῷ λέγειν αὐτοὺς « ἐν ταῖς νυξὶν ἀπάρατε τὰς χεῖρας ὑμῶν[2] εἰς τὰ ἅγια καὶ εὐλογεῖτε τὸν Κύριον · εὐλογήσει σε Κύριος ἐκ Σιὼν ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν », τῇ τοῦ ψαλμοῦ τελευτῇ τέλος ἔσχε τοῦ βίου, καὶ <ἡ> ἀοίδιμος καὶ μακαρία αὐτοῦ ψυχὴ ἐκ τοῦ σκηνώματος μὲν αὐτῆς ἐξελθοῦσα, πρὸς δὲ Κύριον ἐνδημήσασα, καὶ κοιμᾶται[3] μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ, τραφεὶς ἐν γήρει καλῷ τῆς πνευματικῆς καὶ τελείας ἀσκήσεως, μηνὶ Ὀκτωβρίῳ ϛ'[4], ἡμέρᾳ ἕκτῃ, ζήσας τὰ πάντα τῆς ζωῆς

[2]εὔχεσθαι cod.
25. — [1]σοὶ nos, σὺ cod. — [2] sic cod.
26. — [1]ἐννάτῃ cod. — [2]ὑμῶν nos e *Ps.* 133, 2, ἡμῶν cod. — [3]κοιμᾶτε cod. — [4]ε' cod.

le sixième jour de la semaine, à l'âge de soixante-quinze ans. Il avait renoncé au siècle dans la cinquantième année de son âge, comme on l'a dit plus haut, et il vécut moine pendant vingt-cinq ans, pour la plus grande part passés dans la persécution, les épreuves et le dénuement[53].

27. Ils revêtirent la sainte dépouille et s'acquittèrent envers elle de tous les devoirs de circonstance *(lacune)*.

28. *(lacune)* souffrant des yeux. Deux jeunes filles atteintes de ce mal des ténèbres prenaient la nuit pour le jour et marchaient constamment dans le noir. Elles se rendirent donc au tombeau du saint guérisseur et implorèrent la guérison. Le saint répandit aussi sur elles l'onde de sa grâce très suave, dissipa par son intercession lumineuse le nuage qui les enveloppait et, par la grâce divine, leur accorda la vue ; grâce à lui, elles rentrèrent chez elles dans la joie. Informé de ce miracle extraordinaire, un homme atteint du même mal et enveloppé de cruelles ténèbres, se fit guider, malgré l'heure avancée du soir, au tombeau porte-lumière du saint. A peine avait-il pris de l'huile bénite (du tombeau) que, à l'instant même, il fut délivré de son mal et se mit à louer et à glorifier le saint pour la promptitude de son intervention.

29. Un homme originaire de la ville de Daphnousia, nommé Léon, souffrait, au-dessous du genou, de ce mal cruel qu'on appelle scrofule. Tout en boitant et en proie à des douleurs intolérables, il se rendit au tombeau, rempli de grâce divine, du grand Nicétas. Après avoir imploré le saint de toutes ses forces, il oignit la partie douloureuse avec l'huile sainte et s'en retourna guéri, en glorifiant le Seigneur.

30. Il est impossible naturellement de passer sous silence, en eût-on l'intention, le prodige accompli en faveur des marins. Comme ils faisaient voile de la capitale à Cherson, ils firent escale pour vénérer le tombeau du saint. Avant de repartir, ils ne manquèrent pas de recueillir dans un vase de l'huile sainte[54], après quoi ils levèrent l'ancre. Parvenus au milieu de la mer, ils se trouvèrent pris dans une tempête violente ; soumis, sous les vents déchaînés, à l'assaut des vagues, ils désespéraient de leur vie. Alors l'un d'entre eux rappela au capitaine l'huile bénite, et celui-ci lui donna ordre de la jeter dans la mer. Le marin, après avoir invoqué la sainte intervention du saint, répandit l'huile sainte et bénite sur les flots en furie. Alors, les vagues tombèrent, et le bateau acheva sa traversée sur une mer tranquille, et les pleurs et lamentations des marins à la foi ardente se changèrent en allégresse et liesse.

53. Cf. *Hebr.*, 11, 37.
54. Datif pour accusatif.

αὐτοῦ ἔτη πέντε καὶ ἑβδομήκοντα. Ἀπετάξατο μὲν γὰρ τῷ πεντηκοστῷ τῆς αὐτοῦ ἡλικίας χρόνῳ, καθὰ ἀνωτέρω εἴρηται, πέντε καὶ εἴκοσι μοναχὸς ὢν διετέλεσεν ἔτη, ἐξ ὧν τὰ πλεῖστα ὧδέ τε κἀκεῖσε διωκόμενος, θλιβόμενος καὶ ὑστερούμενος ἤνυσεν.

27. Ἀμφιάσαντες δὲ τὸ ἅγιον αὐτοῦ λείψανον ἐπέβαλον μὲν αὐτῷ πάντα τὰ τῷ καιρῷ πρέποντα[1] |

f. 12 **28.** ... | βλάβης περὶ τὴν ὅρασιν γινομένης. Ὑπὸ τούτου τοίνυν τοῦ σκοτεινοῦ πάθους δύο τινὲς νεανίαι[1] κρατούμεναι νύκτα τὴν ἡμέραν εἶναι ἐνόμιζον καὶ ἐν σκότει διὰ παντὸς ἐπορεύοντο. Ἦλθον οὖν πρὸς τὴν ἰαματοφόρον τοῦ ἁγίου θήκην καὶ τυχεῖν ἰάσεως ἠντι<β>όλουν[2]. Ὁ δὲ τῆς ἡδίστης αὐτοῦ χάριτος καὶ ταύταις τὰ θεῖα ἐπομβρίσας νάματα καὶ τὸ ἐπικείμενον αὐταῖς νέφος ταῖς σελασφόροις αὐτοῦ πρεσβείαις ἐξήλασε καὶ τὸ βλέπειν αὐταῖς τῇ θείᾳ ἐπρυτάνευσε χάριτι, καὶ χαίροντας οἴκοι ἀπιέναι παρεσκεύασε. Τοῦτο τοίνυν τὸ φοβερὸν καὶ παράδοξον θαῦμα καὶ ἕτερός τις ἀκηκοὼς ἔχων τὸ αὐτὸ πάθος καὶ σκότος δεινὸν περικείμενος, ὀψίας ἤδη λοιπὸν οὔσης, χειραγωγούμενος παρ' ἄλλου τῇ φωτοφόρῳ θήκῃ τοῦ ἁγίου προσήνεκται · καὶ ὡς μόνον τῆς τοῦ ἐλαίου εὐλογίας μετέσχεν, αὐτῇ τῇ ὥρᾳ τοῦ πάθους ἀπελλάγη[3] καὶ τὴν ταχινὴν ἐπίσκεψιν τοῦ ἁγίου ἀνύμνει καὶ ἐδόξαζεν.

29. Ἀνήρ τις ἐκ μὲν τῆς πόλεως Δαφνουσίας ὁρμώμενος, Λέων δὲ προσαγορευόμενος, πάθος δεινὸν τὸ λεγόμενον χελώνη ὑπὸ τὸ γόνατον ἔσχηκε. Σκάζων οὖν τῷ ποδὶ καὶ τοῖς πόνοις ἀμέτρως βαλλόμενος τὴν χάριτος θείας μεμεστωμένην θήκην τοῦ μεγάλου Νικήτα κατέλαβε. Λιπαρήσας οὖν αὐτόν, ὅση δύναμις, καὶ ἐλαίῳ ἁγίῳ τὸν τόπον ἐπιχρίσας ἀπῆλθεν ὑγιὴς δοξάζων τὸν Κύριον.

f. 12v **30.** Τὸ εἰς τοὺς ναυτιλλομένους γεγονὸς τερατούρ|γημα οὐδὲ βουλομένῳ παρελθεῖν, ὡς εἰκός, γενήσεται. Οὗτοι γὰρ ἐκ μὲν τῆς βασιλίδος ἐκπλέοντες πόλεως, πρὸς δὲ τὴν πόλιν Χερσῶνος ἐπειγόμενοι, ἐξῆλθον τοῦ σκάφους αὐτῶν καὶ τὸν τάφον τοῦ ἁγίου προσεκύνησαν. Ἀπιέναι δὲ μέλλοντες ἐν ἀγγείῳ ἔσπευσαν ἁγίῳ ἐλαίῳ λήψασθαι[1], καὶ οὕτως τῶν ἐκεῖσε ἀπεκίνησαν[2]. Καὶ δὴ πρὸς μέσον τοῦ πελάγους γενόμενοι σφοδραῖς ἀνέμων βίαις ὑπεβλήθησαν · ὅθεν τῇ συστροφῇ τῶν ἀνέμων τρικυμίαις πολλαῖς χειμαζόμενοι εἰς παντελῆ τοῦ ζῆν ἀνελπιστίαν συνήλασαν. Εἷς οὖν ἐξ αὐτῶν περὶ τῆς τοῦ ἐλαίου εὐλογίας τὸν ναύκληρον ἀναμνήσας, ἐπιπέμψαι τοῦτο παρ' αὐτοῦ τῇ θαλάσσῃ προσετάττετο. Ὁ δὲ τὴν τοῦ ὁσίου ἁγίαν πρεσβείαν ἐπικαλεσάμενος τῇ ἀγριαινούσῃ καὶ κυμαινομένῃ θαλάσσῃ τὸ εὐλογημένον καὶ ἅγιον κατέχεεν ἔλαιον. Τούτου δὲ γενομένου ὁ μὲν κλύδων αὐτίκα ἐλώφησε, τὸ δὲ πλοῖον ἀχειμάστως τὸ λοιπὸν τοῦ πελάγους ὑπέπλει διάστημα καὶ τοῖς πιστοτάτοις ναύταις τὸν θρῆνον καὶ κοπετὸν εἰς χαρὰν καὶ εὐφροσύνην μετέτρεπεν.

27. — [1] post πρέποντα exciderunt folia quattuor.
28. — [1] sic cod. pro νεάνιδες. — [2] ἠντιώλουν cod. — [3] sic cod.
30. — [1] λείψασθαι cod. — [2] ἀπε..κίνησαν cod.

31. Le très saint Nicétas, plusieurs fois mentionné, durant son séjour au lieu-dit Katèsia, fut contrarié par les dégâts que causait aux champs et aux récoltes l'incursion des animaux nuisibles. Un jour, poussé par sa grande affection, il s'adressa à lui : « Père vénéré, tu nous as laissés orphelins et maintenant que tu te promènes dans les cieux avec allégresse, tu m'as l'air d'avoir oublié tes enfants. De ton vivant, quand tu partageais notre existence, les animaux nuisibles n'osaient pas s'approcher de nos cultures, ni narguer ainsi l'impuissance des humbles que nous sommes. Il est clair que nous avons perdu ta protection et ton concours. Ce n'est pas là ce que tu nous avais promis, père saint, car nous sommes les fruits de ta vigne et nous espérons parvenir au salut éternel sous ta conduite. » En s'adressant sur ce ton, avec toute la tendresse de son cœur, l'homme vénérable et candide qu'était Nicétas plongea le saint dans une profonde compassion. Celui-ci se montra à Anastase, alors préposé au vénérable tombeau, et lui dit : « Frère Anastase, le très saint higouméne Nicétas a besoin de nous; j'avais songé à lui envoyer quelqu'un, mais, réflexion faite, j'ai décidé d'aller plutôt moi-même lui procurer le réconfort. » Sur ces paroles, il disparut aux regards du préposé. Or, de ce jour, les animaux ne causèrent plus aucun dommage aux cultures : ils avaient été chassés par les semonces de notre père le thaumaturge. Assez sur ce sujet.

32. J'en arrive maintenant au miracle qui surpasse tous les autres ; s'il vient le dernier dans le récit, il est le premier de tous par le merveilleux et imprègne de son parfum l'âme de tous ceux qui l'écoutent. En effet, de temps à autre la châsse de ses restes saints et vénérables, arrosée par les charismes intarissables du Saint-Esprit, laisse jaillir un « myron » parfumé. Ceux qui le recueillent avec amour et foi emportent une panacée, à la gloire et la louange de Notre Seigneur Jésus-Christ.

33. Ce court récit n'a d'autre intention que de proposer un simple rappel à votre pieuse attention. Aussi bien, eussé-je dix langues et dix bouches, que je serais encore impuissant à décrire la vertu d'un homme de cette taille. Je suis un homme simple, dépourvu de tout savoir, étranger à l'art du discours ; j'ai donc recueilli les notes consignées de la main du très vertueux et saint Nicétas, souvent nommé, je me suis enhardi à les exposer dans un langage sans ornement ni prétention, et j'ai osé, avec toute ma foi, les confier à l'écriture. J'ai la certitude et j'espère inébranlablement qu'avec la grâce de Dieu ce récit sera profitable à beaucoup et les stimulera efficacement à la vaillance et au zèle.

34. Toi, bienheureux père, émule du chœur des anges, qui as heureusement achevé ta course[55], as gardé la foi et as orné ton front de la couronne immarcescible de la justice ; toi qui apparais, grâce à tes vertus éclatantes

55. Cf. II *Tim.* 4, 7.

31. Ὁ πολλάκις μνημονευθεὶς Νικήτας, ὁ κατὰ πάντα ὡς ἀληθῶς ἁγιώτατος, +πρὸ τοῦ τὸν[1]+λεγομένην διάγων Κατησίαν διαπονηθεὶς ἐν μιᾷ ἐπὶ τῇ τῶν ἀγρίων ζῴων βλάβῃ, ἣν ἐνεποίουν ταῖς ἀρούραις ἐπερχόμενα καὶ πάντα σπόρον λυμαινόμενα, λέγειν ἤρξατο ἐξ ἄκρας πρὸς τὸν ἅγιον διαθέσεως · « Ὦ πάτερ τίμιε, ἔλιπες ἡμᾶς |
f. 13 ὀρφανοὺς καὶ νῦν τοὺς οὐρανοὺς ἐν ἀγαλλιάσει περιπολεῖς καί, ὡς λογίζομαι, τῶν σῶν ἐπελάθου τέκνων · σοῦ γὰρ περιόντος καὶ σὺν ἡμῖν ἀναστρεφομένου οὐκ ἐτόλμα τοῖς ἡμετέροις καρποῖς τὰ ἀνήμερα πλησιάζειν ζῷα, οὐδὲ οὕτως τῆς ἡμῶν τῶν ταπεινῶν καταφρονεῖν ἀτελείας. Φανερὸν οὖν ἐστιν ὅτι τῆς σῆς ἐγυμνώθημεν προστασίας καὶ ἀντιλήψεως. Ἀλλ' οὐχ οὕτως ἡ πρὸς ἡμᾶς σου ὑπόσχεσις, ἅγιε πάτερ, ὅτι τῆς σῆς φυτείας καρποὶ γεγόναμεν καὶ ταῖς σαῖς ποδηγίαις εἰς τὸν αἰῶνα σωθῆναι ἐλπίζομεν. » Ταῦτα καὶ πλείονα τούτων σὺν κατανύξει[2] καρδίας ὁ τίμιος καὶ ἁπλούστατος ἐκεῖνος ἀνὴρ ἐπειπών, καὶ ὡς πλησίον ὄντι τῷ ἁγίῳ ἐντυγχάνων, εἰς οἶκτον αὐτὸν τάχα συνήλασεν ἄμετρον. Καὶ δὴ Ἀναστασίῳ ὀπτάνεται, παραμοναρίῳ τηνικαῦτα τοῦ τιμίου ὑπάρχοντι[3] μνήματος, καὶ λέγει αὐτῷ · « Ἀδελφὲ Ἀναστάσιε, Νικήτας ὁ ὁσιώτατος ἡγούμενος χρείαν τινὰ ἡμῶν ἔχει, καὶ ἤθελα ἕτερόν τινα πρὸς αὐτὸν ἀποστεῖλαι · συνεῖδον δὲ μᾶλλον ἐγὼ αὐτὸς ἀπελθεῖν καὶ τὸ ἄλυπον αὐτῷ πρυτανεῦσαι. » Ταῦτα τῷ παραμοναρίῳ εἰπὼν ἀφανὴς ἐγένετο ἐκ τῶν αὐτοῦ ὄψεων. Ἀπ' ἐκείνης οὖν τῆς ἡμέρας οὐκέτι τὰ ζῷα τοὺς καρποὺς ἐλυμαίνοντο ταῖς τοῦ θαυματουργοῦ πατρὸς ἡμῶν ἐπιτιμήσεσιν ἀποσοβούμενα. Καὶ ταῦτα μὲν εἰς τοσοῦτον.

32. Ἥξω δὲ λοιπὸν ἐπ' αὐτὸ τῶν μεγίστων αὐτοῦ θαυμάτων τὸ ἀκρότατον,
f. 13v ὕστερον μὲν ῥηθησόμενον τῇ ἀκολουθίᾳ, πρώτιστον δὲ τῶν ἄλλων ὑ|πάρχον τῇ μεγαλουργίᾳ καὶ πάντων τῶν ἀκουόντων τὰς ψυχὰς εὐωδιάζον. Καὶ γὰρ πολλάκις ἡ τῶν τιμίων καὶ ἁγίων αὐτοῦ λειψάνων θήκη μῦρον εὐῶδες ἀναπηγάζει ἐξ ἀενάων[1] τοῦ ἁγίου Πνεύματος χαρισμάτων ἐπαρδομένη · ὅπερ οἱ μετὰ πόθου καὶ πίστεως ἀρυόμενοι παντὸς πάθους ἀλεξητήριον ἐπικομίζονται φάρμακον, εἰς δόξαν καὶ ἔπαινον τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

33. Ταῦτα ὅσον ὑπόμνησιν μόνην παρασχεῖν τῇ φιλοθέῳ ὑμῶν ἀκοῇ μετρίως λέλεκται. Εἰ γὰρ δέκα μοι γλῶσσαι, δέκα δὲ στόματα ἦν, οὐδ' οὕτως ἂν ἴσχυσα ἀνδρὸς τηλικούτου ἀρετὴν διηγήσασθαι. Βραχὺς δὲ λίαν ὢν καὶ πάσης ἀμύητος γνώσεως καὶ λόγου ἄμοιρος, ἅπερ χειρὶ Νικήτα τοῦ ἐναρέτου καὶ ἁγιωτάτου, τοῦ πολλάκις μνημονευθέντος, σημειωθέντα παρέλαβον, ταῦτα ἀκαλλέσι παράπαν καὶ μετρίοις λόγοις εἰπεῖν κατεθάρρησα, καὶ γραφῇ παραδοῦναι πίστει πολλῇ ἀπετόλμησα, θαρρῶν τε καὶ ἀδιστάκτως εἰς Θεὸν ἐλπικὼς ὡς ὠφελείας πολλοῖς τὰ λεχθέντα γενήσονται πρόξενα, καὶ πρὸς ἀνδρείαν καὶ ζῆλον τούτους ἐπεγειροῦσιν[1] ὡς μάλιστα.

34. Σὺ δέ μοι, ὦ μακάριε πάτερ καὶ τῆς ἀγγελικῆς χοροστασίας ἐφάμιλλε, ὁ καλῶς τὸν δρόμον τελέσας καὶ τὴν πίστιν τηρήσας καὶ ὑπὸ τῶν τῆς δικαιοσύνης ἀμαραντίνων κατακοσμηθεὶς στεφάνων, ὁ ταῖς φωταυγέσιν ἀρεταῖς καὶ ταῖς ποικίλαις

31. — [1] fortasse lac. post τὸν. — [2] συγκατανύξει cod. — [3] ὑπάρχοντος cod.
32. — [1] ἀεννάων cod.
33. — [1] sic cod. pro ἐπεγεροῦσιν.

et aux reflets multiples de tes miracles, comme un ciel constellé d'astres ; toi qui, encore dans la chair, as possédé l'état d'incorporel et as transféré entièrement ta cité dans les cieux[56] ; toi qui arroses les fidèles d'un flot continu de guérisons, en cela source de salut ; toi, astre resplendissant du soleil de justice, qui nous éclaires tous à chaque instant par les enseignements de tes torches de lumière ; toi qui as doublé le talent confié et comme un bon et fidèle serviteur es entré dans la joie de ton Seigneur[57] ; toi qui, par ta surabondante compassion, as acquis la grâce des guérisons ; toi qui, déjà miséricordieux de ton vivant, as multiplié ta miséricorde après ta mort ; toi qui as été magnifié par des prophéties divines, compté dans le chœur des pères et égalé aux anges : défends, par ta médiation auprès de Dieu, tes suppliants et ton troupeau, en éloignant de nous toute difficulté en tendant à tous une main salutaire. Tu séjournes dans la lumière du Seigneur, tu es comblé des biens éternels avec nos saints et bienheureux pères qui nous ont précédés à travers les siècles,tel un valeureux vainqueur, maître souverain des passions ; tu peux donc tout dans le Seigneur Christ notre Dieu qui te fortifie[58], auquel reviennent gloire, honneur et adoration, avec le Père sans principe et le saint et vivifiant Esprit, maintenant et toujours et à travers les siècles des siècles. Amen.

56. Cf. *Phil.* 3, 20.
57. Cf. *Matth.* 25, 20-23.
58. Cf. *Phil.* 4, 13.

τῶν θαυμάτων αὐγαῖς οἷά τις οὐρανὸς κατάστερος καθορώμενος, ὁ μετὰ σώματος τὴν
f. 14 ἀσαρκίαν κτησάμενος καὶ τὸ | πολίτευμα δι' ὅλου ἐν οὐρανοῖς μεταθέμενος, ὁ προχοαῖς ἰαμάτων ἀενάων[1] πιστοὺς ἐπάρδων καὶ πηγὴ κατὰ τοῦτο σωτηρίας ὑπάρχων, ὁ πολύφωτος τοῦ τῆς δικαιοσύνης ἡλίου ἀστὴρ καὶ ταῖς διδαχαῖς τῶν φωτοειδῶν σου πυρσευμάτων πάντας καθ' ἡμέραν φωτίζων, ὁ τὸ ἐμπιστευθέν σοι τάλαντον διπλασιάσας καὶ ὡς ἀγαθὸς καὶ πιστὸς δοῦλος εἰς τὴν χαρὰν εἰσελθὼν τοῦ Κυρίου σου, ὁ δι' ὑπερβολὴν συμπαθείας ὑπερβάλλουσαν ἰαμάτων χάριν πλουτήσας, ὁ ἔτι τῷ βίῳ περιὼν ἐλεήμων καὶ μετὰ τέλος πολλαπλάσιον τοῦτο ἐπιδεικνύμενος, ὁ προρρήσεσι θείαις μεγαλυνθεὶς καὶ πατέρων χορείαις ἀριθμηθεὶς καὶ ἀγγέλοις συναμιλληθείς, τῶν σῶν ἱκετῶν καὶ τῆς σῆς ποίμνης ταῖς πρὸς τὸ θεῖον ἐντεύξεσι πρόστηθι, πᾶσαν ἀφ' ἡμῶν ἐλαύνων δυσχέρειαν καὶ πᾶσι χεῖρα ἀοράτως ὀρέγων σωτήριον. Ἐν γὰρ τῷ φωτὶ Κυρίου αὐλιζόμενος καὶ τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν σὺν τοῖς ἀπ' αἰῶνος ἁγίοις καὶ μακαρίοις πατράσιν ἡμῶν ἐμφορούμενος, οἷα νικητὴς ἄριστος καὶ παθῶν αὐτοκράτωρ γενναιώτατος, πάντα ἰσχύεις ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί σε Χριστῷ τῷ Κυρίῳ καὶ Θεῷ ἡμῶν, ᾧ πρέπει πᾶσα δόξα τιμὴ καὶ προσκύνησις, σὺν τῷ ἀνάρχῳ Πατρὶ καὶ τῷ παναγίῳ καὶ ζωοποιῷ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

34. — [1]ἀεννάων cod.

L'ARBANON ET LES ALBANAIS AU XI[e] SIÈCLE

Le problème de la première manifestation historique des Albanais est un des plus irritants et des plus insolubles que posent les Balkans médiévaux. Jusqu'au XII[e] siècle, les sources qui en parlent sont si rares et si peu explicites qu'elles ont donné lieu à d'innombrables hypothèses dont aucune, à l'heure actuelle, ne satisfait l'esprit sur le point le plus important : la localisation, aussi exacte que possible, de la région que les auteurs byzantins nomment désormais Arbanon.

Il est communément admis que les Albanais apparaissent pour la première fois dans l'œuvre de Michel Attaleiatès sous le nom qui sera désormais le leur. Cependant, dans une étude encore récente, G. I. Konidaris croit pouvoir trouver leurs traces dès le V[e] siècle[1], dans une note du « Catalogus Felicianus » du Liber Pontificalis, où le pape Innocent I[er] est appelé « Innocentius natione Albanensis »[2]. Mais, à vrai dire, cette opinion n'a qu'un fondement philologique, lui-même peu convaincant : à ceux qui voient en ce pape un citoyen d'Alba en Italie, l'auteur répond que l'adjectif correspondant à cette ville devrait être Albanus, et non Albanensis[3]. La remarque est certes justifiée, mais elle ne permet aucunement d'affirmer qu'Innocent ait été de nationalité albanaise, en l'absence d'autre argument. Bien au contraire, ce que nous savons sur l'organisation ecclésiastique de la région jusqu'au XI[e] siècle prouve qu'on ignorait tout d'une unité géographique nommée Albanie, et l'apparition, dès le VII[e] siècle, d'un évêché de Kruja[4] ne signifie pas que cette ville ait été à ce moment le centre de l'habitat albanais primitif.

Or, même quand on se résigne à ne voir apparaître les Albanais qu'au XI[e] siècle, c'est généralement dans la région de Kruja qu'on se plaît à les situer : telle est l'opinion de Milan Šufflay, pour qui l'Albanie est jusqu'au

1. G. I. KONIDARIS, Περὶ τὴν πρώτην μνείαν τῶν 'Αλβανῶν ἐν ταῖς ἐκκλησιαστικαῖς πηγαῖς καὶ τὰ ὅρια τῆς χώρας των ἐπὶ Βυζαντινῶν, *EEBS*, 23, 1953, p. 395-414.
2. *Op. cit.*, p. 396.
3. *Op. cit.*, p. 398. On peut d'ailleurs observer que la région d'Albano était connue sous le nom de τὸ 'Αλβανόν (PLUTARQUE, *Sylla* 31, *Pompée* 53, etc.), ce qui suppose un Albanum latin et pourrait expliquer l'adjectif Albanensis.
4. *Acta Albaniae*, I, n° 48, p. 10-11 ; KONIDARIS, p. 399.

DRIN NOIR
MATI
KRUJA
PETRALBA
DIBRA
ISHMI
ERZEN
MER
ADRIATIQUE
DYRRACHION
COL DE KRRABA
STRUGA
OCHRIDA
LAC D'OCHRIDA
NDROQI
(κακῆ πλευρά?)
PETRELA
ELBASAN
SHKUMBI
SEMANI
LAC DE PRESPA
DIABOLIS?
DEVOLLI
TOMOR
GLAVENITZA?
BERAT
KORÇA
AULÔN
KANINA
ORIKOS
VJOSA
IÔANNINA

ARBANON

AULÔN Points d'appui d'Alexis Ier lors de la campagne de 1108.

Retraite d'Alexis Ier en 1081.

Attaque de l'Arbanon par Bohémond et ses lieutenants en 1108.

XIIIe siècle « une petite contrée avec pour centre la forteresse de Kroja »[5], plus précisément « autour et entre les grands axes Dyrrachion-Dibra et Dyrrachion-Ohrid »[6]. Outre donc l'idée traditionnelle, née sans nul doute de la future gloire de Kruja au temps de Skanderbeg, on voit apparaître ici la thèse selon laquelle l'Arbanon devrait être identifié avec ce nœud montagneux, particulièrement sauvage, d'où descendent les fleuves Mati, Erzen et Kosteka, sans compter les affluents de la haute vallée du Drin Noir.

Cette thèse, qui a été surtout soutenue par G. Stadtmüller[7], repose essentiellement sur des arguments ethnographiques et philologiques, l'histoire elle-même ne fournissant que des présomptions ex silentio. Il est certes bien établi que la colonisation bulgare en Albanie s'est faite dans le sud du pays, à partir de la vallée du Devolli où s'est exercé l'apostolat de saint Clément, et par deux fois, sous Syméon puis sous Samuel, dans les zones côtières et les basses plaines de Scutari[8]. De même, il est bien certain que les principautés serbes de Zéta et de Rascie exerçaient, à la fin du Xe siècle, une influence, sinon leur domination, sur les Alpes nord-albanaises et sur les monts du Drin, que traversaient obligatoirement, depuis l'époque romaine, les principales voies de communication entre ces deux régions[9]. Mais rien n'autorise à penser, sinon une idée préconçue, que la puissance serbe n'a jamais mordu sur la plaine du Mati : Stadtmüller n'avoue-t-il pas lui-même que les limites méridionales de la Zéta et de la Rascie sont complètement inconnues ? En réalité, la seule conclusion possible, et c'est d'ailleurs celle de Stadtmüller, est que nous n'avons aucune preuve que cette région ait jamais dépendu d'aucun de ses voisins, Byzance, Bulgarie ou Zéta, ce qui ne veut évidemment pas dire que cette dépendance n'ait pas existé. Bien sûr, Stadtmüller tire argument de ce silence pour soutenir que cette zone, restée à l'écart des dominations voisines, constituait le refuge des populations albanaises, d'autant que nous ignorons d'autre part si le Mati dépendait d'un quelconque évêché[10]. Mais nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire d'y concevoir cette concentration albanaise pour expliquer l'existence de ce « no man's land » : il suffit de parcourir quelques heures la haute vallée du Mati pour comprendre que cette région est naturellement un désert[11]. Région inaccessible et dénuée de terroirs importants, elle n'offrait aucun intérêt au Xe siècle, comme elle en présente fort peu de nos jours, sinon dans le domaine hydro-électrique : il n'est donc pas étonnant

5. M. Šufflay, Das mittelalterliche Albanien, dans *Illyrisch-Albanische Forschungen*, I, München-Leipzig, 1916, p. 283.
6. M. Šufflay, *Srbi i Arbanasi*, Beograd, 1925, p. 27.
7. G. Stadtmüller, *Forschungen zum Albanesischen Frühgeschichte*, Budapest, 1942.
8. Stadtmüller, *op. cit.*, p. 130-131.
9. Id., *ibid.*, p. 133.
10. Id., *ibid.*, p. 134-135.
11. M. Skender Anamali, du Musée archéologique de Tirana, et spécialiste de l'archéologie illyrienne, nous a signalé, au cours d'un voyage dans le Mati, la très grande rareté des sites antiques et l'absence totale de sites plus récents dans cette région.

que Grecs et Slaves n'en aient guère dépassé les limites[12]. Mais d'autre part, même en considérant le mode de vie pastoral des anciens Albanais, il est fort peu vraisemblable qu'un peuple dont l'expansion devait se révéler si dynamique dès le siècle suivant et qui, par conséquent, ne pouvait être insignifiant en nombre, ait pu rester si longtemps cantonné dans les limites étroites d'une région particulièrement ingrate. D'autre part, le fait que les plus anciens mots slaves empruntés par l'albanais soient très proches du dialecte bulgare de la région de Dibra[13] n'implique pas que l'habitat primitif albanais se soit trouvé dans la zone du Mati : il pouvait aussi bien être dans la région du haut Drin Noir et du haut Shkumbi. Enfin, en ce qui concerne la toponymie, même en tenant compte de la recolonisation albanaise postérieure, il faut reconnaître que des régions comme la moyenne vallée du Shkumbi ou la haute vallée de l'Erzen sont aussi peu slavisées que le Mati. En fait, toutes ces considérations partent d'un même préjugé : l'Arbanon du XIe siècle ne pourrait se trouver qu'en dehors des zones d'influence qui se partageaient alors l'actuelle Albanie. Il nous semble plus conforme à la vraisemblance d'imaginer que la vague slave, lentement étalée comme en Grèce, a laissé subsister en Albanie, comme en Grèce encore, de nombreux îlots non slaves jusque dans des régions d'accès relativement aisé. Si donc les Slaves avaient surtout mis la main sur les plaines, il nous paraît non moins certain que l'Arbanon du XIe siècle constituait un territoire plus vaste qu'on ne l'imagine généralement, et que les Albanais, loin d'être cantonnés dans un des secteurs les plus inaccessibles du pays, entretenaient depuis déjà longtemps des relations avec les autres occupants de leur actuel domaine, et en particulier avec les Byzantins.

Pourtant, l'Arbanon ne pouvait guère s'étendre au delà d'une limite méridionale fixée sur le cours du Devolli : Stadtmüller a fort bien montré, en s'appuyant sur Kédrènos, que c'est dans la vallée de ce fleuve et dans les massifs environnants, en particulier celui du Tomor, que se manifestèrent les dernières résistances bulgares après la mort de Samuel[14]. Il est donc peu vraisemblable de situer l'Arbanon dans une zone si fermement tenue par les Bulgares, dont la puissance devait se faire sentir jusque dans l'extrême sud de l'Albanie actuelle[15].

Il n'en reste pas moins que les premiers textes qui mentionnent les Albanais le font en relation avec l'histoire de la principale ville côtière d'Illyrie, Dyrrachion, et de la manière la plus naturelle du monde, comme s'il s'agissait d'un peuple bien connu. Tel est le cas des phrases, souvent citées, de Michel Attaleiatès. Dans un premier passage[16], cet historien

12. STADTMÜLLER, p. 150-151.
13. ID., p. 137.
14. KÉDRÈNOS, Bonn, II, p. 469-470 (révolte des trois fils de Ivan Vladislav), p. 470 (révolte d'Ivatzès), p.474 (reddition de Nikolitza) ; STADTMÜLLER, p. 160-161.
15. Après la révolte, Basile II fortifie Dyrrachion, Kolôneia (Kolonja, près de Korça) et Dryinopolis (Gjirokastra) : KÉDRÈNOS, p. 474, 13-14.
16. ATTALEIATÈS, Bonn, p. 9, 9-15.

déplore la politique maladroite des successeurs de Georges Maniakès, et particulièrement de Michel Dokeianos qui, par ses manières brutales, a fait que οἵ ποτε σύμμαχοι καὶ τῆς ἰσοπολιτείας ἡμῖν συμμετέχοντες, ὡς καὶ αὐτῆς τῆς θρησκείας Ἀλβανοὶ καὶ Λατῖνοι ὅσοι μετὰ τὴν ἑσπερίαν Ῥώμην τοῖς Ἰταλικοῖς πλησιάζουσι μέρεσι, πολέμιοι παραλογώτατοι ἐχρηματίσαν. Ce texte, fort intéressant, pose de nombreux problèmes. Tout d'abord, on a pu se demander si le terme d' Ἀλβανοὶ ne constituait pas un archaïsme et ne désignerait pas les anciens Albains du Latium. Stadtmüller[17] a déjà montré qu'en une autre occasion, relatant le soulèvement fort semblable de Nicéphore Basilakès, Attaleiatès emploie le mot d'Ἀρβανῖται[18]. Il est donc déjà fort probable qu'il ne fait qu'utiliser deux formes différentes d'un même mot, constamment parallèles à l'époque postérieure. On observe, d'autre part, que ces Albanais sont cités aux côtés d'une population latine qui ne peut être que celle d'Apulie[19] : il s'agit donc, sans aucun doute, du contingent albanais qui soutiendra Maniakès dans sa rébellion, au rapport du même Attaleiatès[20]. Donc, dès 1040, date du catépanat de Michel Dokeianos, des Albanais servaient dans l'armée byzantine d'Italie, et Attaleiatès nous apprend que ces Albanais n'étaient pas considérés comme des populations lointaines ou barbares : ils jouissaient, d'après lui, des mêmes prérogatives que les Latins du catépanat : non seulement ils combattaient dans les mêmes rangs, mais ils avaient les mêmes droits civils que les Byzantins, dont ils partageaient la foi[21]. On compare donc ici les Albanais aux habitants de l'Italie byzantine, sujets de l'Empire et connaissant effectivement, en ce début du XIe siècle, les progrès souvent soulignés de la législation orientale. Quant à l'identité de croyance, il semble bien qu'Attaleiatès insinue ici que les Albanais avaient adopté le christianisme sous sa forme orthodoxe ; à tout le moins, ce texte prouve que la conversion des Albanais était alors chose faite ou en voie de l'être[22]. Comment donc un peuple retiré dans les contrées sauvages du Mati aurait-il pu fournir des éléments assez civilisés pour être considérés comme égaux des Latins de l'Italie byzantine et des Byzantins eux-mêmes ? N'est-il pas symptomatique, à cet égard, que le même Attaleiatès associe étroitement, à l'occasion de la révolte de Maniakès, les corps byzantins et albanais qui entouraient ce général dans

17. STADTMÜLLER, p. 163.
18. ATTALEIATÈS, Bonn, p. 297, 21.
19. Μετὰ τὴν ἑσπερίαν Ῥώμην ne peut se traduire que : « par delà la Rome occidentale. » Il faut donc entendre par Ἰταλικὰ μέρη le vaste ensemble de l'Italie lombarde, précisément située entre les provinces byzantines et Rome.
20. (...) ἐκ τῆς Ἰταλικῆς ἀρχῆς ἐπαναστὰς μετὰ τῶν ἐκεῖσε συνόντων στρατιωτῶν Ῥωμαίων καὶ Ἀλβανῶν : Bonn, p. 18, 18-19.
21. Il est en effet certain que les qualificatifs du début de la phrase se rapportent à la fois aux Albanais et aux Latins, le οἱ gouvernant les mots Ἀλβανοί et Λατῖνοι.
22. On peut en effet observer que le membre de phrase : ὡς καὶ αὐτῆς τῆς θρησκείας, qui marque une forte insistance, indique le désir d'Attaleiatès de souligner une plus intime communauté de sentiments, compréhensible dans le cas d'une adoption de l'Orthodoxie par les Albanais.

sa tentative ? Il faut donc avouer qu'il ressort de tout ce texte l'impression que les Albanais vivaient, au milieu du XIe siècle, en symbiose déjà étroite avec les populations environnantes. Cette impression est encore renforcée par un dernier passage du même Attaleiatès relatant la révolte du prôtoproèdre Nicéphore Basilakès ; il nous apprend que ce dernier, parvenu à Dyrrachion, rassembla une armée « dans toutes les contrées environnantes »[23], et ajoute un peu plus loin que cette armée comprenait, outre d'autres éléments, « de nombreux Romains, des Bulgares et des Arbanites »[24]. Il va de soi que Basilakès, qui prétendait à la fois se saisir du trône et décourager la tentative parallèle de Nicéphore Bryennios, a rassemblé là une troupe improvisée, faite des éléments qui se présentaient le plus naturellement à sa portée, dans un rayon certainement étroit autour de Dyrrachion. Tel est aussi le sens des quelques lignes que Kédrènos, copiant manifestement Attaleiatès, a consacrées à ces mêmes événements[25]. Comment douter, dès lors, d'une présence albanaise relativement importante jusque dans les plaines côtières, en coexistence avec bien d'autres éléments de population ? Adoptant donc la conclusion de Stadtmüller, qui voit dans les Arbanites un des éléments peuplant alors les environs de Dyrrachion, il n'est plus nécessaire de les localiser dans la partie nord du pays, sous prétexte que les Bulgares dominaient au centre et au sud[26]. Et nous ajouterons que ce mélange semble s'être fait pacifiquement. Rien ne permettant de dire que les Bulgares aient mené une politique de violence à l'égard des populations locales, rien ne prouve non plus que la défaite de leur empire ait provoqué une brusque expansion de la nationalité albanaise. Nous avons vu que, bien au contraire, les Albanais apparaissent dans les sources comme un peuple connu et plutôt amical : c'est précisément parce qu'ils devaient faire peu parler d'eux qu'ils ne sont pas signalés plus tôt par les textes. Et du reste, à l'époque même où allait éclater la révolte de Basilakès, le grand danger qui menaçait le thème de Dyrrachion n'était pas albanais : il venait de la conjonction des soulèvements bulgares et des interventions croates et serbes. C'est contre ces ennemis que Michel VII envoya Nicéphore Bryennios en 1073-1074. Or, le récit de cette expédition nous apprend que le pays ne connaissait pas alors d'autres troubles et que la population entière accueillit ce général avec joie[27]. Quelques années plus tard, Anne Comnène souligne encore le caractère amical du peuple

23. Καταλαβὼν τὸ Δυρράχιον, στρατιὰν ἐκ πασῶν τῶν ἐπικειμένων ἐκεῖσε χωρῶν συνελέγετο : Bonn, p. 297, 12-13.

24. Εἶχε γὰρ καὶ Ῥωμαίων πολλῶν στρατιωτικόν, Βουλγάρων τε καὶ Ἀρβανιτῶν : *Ibid.*, 20-21.

25. Kédrènos, Bonn, II, p. 739, 9-11 : συναγηοχὼς δὲ στρατιὰν ἀξιόλογον ἔκ τε Φράγγων καὶ Βουλγάρων Ῥωμαίων τε καὶ Ἀρβανιτῶν, ἄρας ἐκεῖθεν πρὸς Θεσσαλονίκην ἠπείγετο.

26. Stadtmüller, *op. cit.*, p. 163-164.

27. Καὶ πάντες ἀσμένως αὐτὸν ὑπεδέχοντο οἱ ἐγχώριοι : N. Bryennios, Bonn, III, p. 102, 18.

albanais, réserve d'hommes pour son père[28]. L'expansion albanaise, dont le XIe siècle marque certainement l'étape décisive, n'a donc pas été une vague violente dont on n'aurait, d'une façon bien étonnante, gardé aucune trace ; elle a revêtu au contraire l'aspect d'une lente diffusion qui peut fort bien avoir commencé depuis assez longtemps, non sans rappeler les mouvements slaves du VIIe siècle.

Les liens politiques et religieux qui unissaient dès lors Grecs et Albanais semblent même confirmés par la présence albanaise au sein de la hiérarchie byzantine. C'est ce que paraît indiquer la mention de deux personnages appartenant peut-être à la célèbre famille des Arianiti[29]. Le premier est cité par Skylitzès-Kédrènos dans le cadre des opérations de Basile II contre Samuel en 1001 : lors de l'attaque arabe sur la Coelésyrie, l'empereur aurait relevé Nicéphore Ouranos de son gouvernement de Thessalonique et l'aurait remplacé par le « patrice David Arianitès »[30]. Un peu plus loin, le même historien signale que cet Arianitès a été lui-même remplacé par Théophylacte Botaneiatès[31]. Quant au second Arianitès, il nous est cité à la fois par Attaleiatès et Skylitzès-Kédrènos, probablement selon deux sources différentes, mais toujours dans le cadre de la campagne de 1050 menée sous Constantin IX contre les Petchénègues. Attaleiatès se borne à déclarer qu'il portait le titre de magistros et qu'on aurait dû écouter ses conseils lors de la bataille d'Andrinople[32], et relate un peu plus loin les circonstances de sa mort au cours de cette bataille[33]. Skylitzès-Kédrènos donne des précisions supplémentaires : d'après lui, cet Arianitès se prénommait Constantin et remplissait, avec le titre de magistros, les fonctions de ὁ τῆς Δύσεως ἄρχων[34]. Comme il est bien connu, ce terme est fréquent pour désigner le principal auxiliaire du domestique des Scholes, le domestique d'Occident[35]. Il en résulte que ce personnage, dont Skylitzès-Kédrènos relate d'autre part la mort[36], occupait un des postes les plus considérables de la

28. ANNE COMNÈNE, *Alexiade*, VI, VII, Leib, II, p. 60 : ἄλλως ἂν ῥᾳδίως κατίσχυσεν αὐτοῦ βαλλομένου ἁπανταχόθεν παρά τε τῶν καλουμένων Ἀρβανιτῶν παρά τε τῶν ἀπὸ Δαλματίας παρὰ τοῦ Βοδίνου πεμπομένων.

29. Dhimitër S. SHUTERIQI, Aranitët, Emri dhe gjenealogjia (Les Aranites, nom et généalogie), *Studime historike*, 1965, n° 4, p. 3-35, étude qui, pour cette haute époque, est surtout philologique.

30. SKYLITZÈS-KÉDRÈNOS, Bonn, II, p. 454, 11-12 : διάδοχον αὐτοῦ τῆς Θεσσαλονίκης πεποιηκὼς τὸν πατρίκιον Δαβὶδ τὸν Ἀριανίτην.

31. *Ibid.*, p. 459, 6-7 : Θεοφυλάκτου τοῦ Βοτανειάτου ἄρχειν Θεσσαλονίκης μετὰ τὸν Ἀριανίτην πεμφθέντος.

32. ATTALEIATÈS, Bonn, p. 34, 6-7 : εἴπερ οὖν προσέσχον τότε τῇ τοῦ μαγίστρου τοῦ Ἀρριανίτου βουλῇ.

33. *Ibid.*, 15-16.

34. Ὁ τῆς Δύσεως ἄρχων Κωνσταντῖνος μάγιστρος ὁ Ἀριανίτης : SKYLITZÈS-KÉDRÈNOS, Bonn, II, p. 596, 16-17.

35. H. GLYKATZI-AHRWEILER, Recherches sur l'administration de l'empire byzantin aux IXe-XIe siècles, *Bull. Corr. Hell.*, 84, 1960, p. 58. L'auteur y cite précisément cet exemple de Kédrènos.

36. SKYLITZÈS-KÉDRÈNOS, Bonn, II, p. 601, 17.

hiérarchie militaire byzantine. Cependant, ce David et ce Constantin sont-ils des Albanais ? Chacun est bien d'accord pour voir dans le -ίτης ou -ιάτης qui termine le mot une désinence grecque indiquant l'origine[37]. Quant à la racine même du nom, Dhimitër Shuteriqi s'est employé, à plusieurs reprises, à en éclaircir le sens. Sans revenir longuement sur ses travaux, disons seulement que la forme Aranit-Arenit, qui est la seule attestée dans les documents d'archives les plus dignes de foi, suppose une racine Aran-Aren, probablement un toponyme[38], et que cette racine est des plus communes en Albanie et dans les régions environnantes[39]. Cette constatation, jointe au fait que ce nom ne semble explicable ni par le grec ni par le slave, peut permettre de rattacher, avec toutes les précautions nécessaires, ces deux premiers Arianiti à la famille si connue dans l'histoire albanaise à partir du XIIIe siècle. Cette conclusion admise, on admettra aussi que, dès le début du XIe siècle, une famille albanaise se trouvait déjà intégrée à la haute hiérarchie administrative et honorifique de l'Empire.

Si donc nous résumons les renseignements tirés des textes précédents, nous dirons que, vers le milieu du XIe siècle, les Albanais étaient une population bien connue des Byzantins, dont l'habitat n'était certainement pas bien éloigné de Dyrrachion et dont l'expansion ne donne nullement l'impression d'une brusque explosion hors de limites étroites. Ces limites, Anne Comnène peut nous aider à les préciser.

Le nom des Albanais vient pour la première fois sous sa plume dans un passage des plus controversés, qui se situe en octobre 1081, juste après les lourdes défaites essuyées par Alexis Ier sous Dyrrachion et à Κακὴ Πλευρά[40]. Blessé et fuyant, mais uniquement préoccupé du sort de la ville, le basileus en aurait confié la partie haute aux principaux colons vénitiens, le reste étant remis entre les mains d'un personnage que la princesse nomme τῷ ἐξ 'Αρβανῶν ὁρμωμένῳ Κομισκόρτῃ[41], et à qui l'empereur aurait transmis ses instructions par lettre. L'interprétation naturelle, soutenue en général, est

37. Dhimitër S. SHUTERIQI, Mbi disa çeshtje t'Arbërit dhe mbi emrin Shqipëri (Sur quelques problèmes de l'Arbëri et sur le nom Shqipëri), *Buletin për Shkencat Shoqërore*, 1956, nº 3, p. 192 ; du même, *Aranitët*, p. 4-5. La grande fréquence des désinences en *-it*, *-ot* en Albanie, soulignée par l'auteur, prouve d'ailleurs l'importance de l'hellénisation du pays.

38. Dh. S. SHUTERIQI, *Sur quelques problèmes*, p. 192 ; *Aranitët*, p. 4. On peut en effet lui accorder que les formes Arianitès-Areianitos-Arrianitès, qui se rencontrent presque uniquement dans les sources narratives, sont des versions littéraires et archaïsantes, reposant peut-être sur une de ces fausses généalogies si fréquentes.

39. Dh. SHUTERIQI, *Aranitët*, p. 8, qui en donne de nombreux exemples. L'étymologie tirée de « arë » (or) est pourtant bien risquée.

40. La description de ce lieu (ἡ δὲ τούτου θέσις · ποταμὸς ῥέων κάτωθεν ὁ Χαρζάνης καλούμενος, ἔνθεν δὲ ὑπερκειμένη πέτρα ὑψηλή) permet de penser qu'il s'agit du défilé de Ndroqi, premières gorges de l'Arzen pour qui vient, comme Alexis, des faubourgs sud de Dyrrachion où il s'était établi dans l'église de Saint-Nicolas (ANNE COMNÈNE, IV, VII, Leib, I, p. 163).

41. ANNE COMNÈNE, IV, VIII, Leib, I, p. 168, 15-16.

qu'il s'agit d'un personnage d'origine albanaise[42]. Pourtant, un travail récent de Mme Era L. Vranoussis a semblé tout remettre en question[43], en tendant à prouver qu'il s'agit en fait, non d'un albanais, mais d'un fonctionnaire byzantin placé à la tête d'une circonscription inconnue : l'Arbanon.

En premier lieu, bien que quelques manuscrits le transcrivent avec une minuscule, l'habitude a été prise d'écrire le mot avec une majuscule. Mais de toute façon, l'origine en est bien évidente. Comme on le sait, le κόμης κόρτης, ou comte de la tente, est un des premiers officiers de la προέλευσις du stratège du thème[44]. On en déduit donc généralement que ce stratège, Georges Paléologue, n'ayant pu rentrer dans la ville, l'empereur avait tout naturellement confié l'intérim à son principal subalterne, un comte de la tente qui se trouvait être d'origine albanaise[45]. Cependant, cette interprétation se heurte à quelques difficultés : en premier lieu, le comte de la tente n'a jamais fait vraiment partie de l'« état-major » du stratège, et il est faux de dire que sa fonction constituait « un haut grade militaire »[46]. En réalité, le comte de la tente ne détient qu'un grade honorifique, au même titre, par exemple, que le domestique du thème, qui ne présuppose ni fonction ni même capacité militaire. Si donc le basileus avait voulu confier Dyrrachion à un collaborateur réellement qualifié du stratège, il aurait dû songer plutôt à un des tourmarques du thème[47]. De plus, si le terme de κόμης κόρτης désigne bien ici une fonction en général, il nous semble difficile d'admettre que le mot κόμης ne soit pas décliné : dans tous les exemples que nous avons pu rassembler, l'expression est sentie comme composée de deux termes, dont le premier reçoit toutes les flexions nécessaires[48]. Connaissant le purisme habituel d'Anne Comnène, il

42. Cf., par exemple, STADTMÜLLER, *op. cit.*, p. 164 ; *Historia e Shqipërise* (Histoire d'Albanie), Tirana, 1959, p. 180.

43. E. L. VRANOUSSIS, « Κομισκόρτης ὁ ἐξ 'Αρβάνων », σχόλια εἰς χωρίον τῆς "Αννης Κομνηνῆς ('Εκδόσεις 'Εταιρείας 'Ηπειρωτικῶν Μελετῶν, Joannina, 1962.

44. H. GLYKATZI-AHRWEILER, *op. cit.*, p. 37, et note 11, renvoyant aux Taktika de Léon le Sage, IV, 30 : *PG*, 107, col. 705.

45. Cf. Koço BOZHORI, recension du livre de E. VRANOUSSIS, dans *Studia Albanica*, 2, 1964, p. 144.

46. STADTMÜLLER, *op. cit.*, p. 164 : « Das Kommando in dem belagerten Dyrrachion wurde bald darauf einem « Arvaner » der das hohe militärische Amt eines κόμης κόρτης inne hatte übertragen. »

47. Sur la dignité des tourmarques, cf. L. BRÉHIER, *Les institutions de l'empire byzantin*, Paris, 1949, p. 362.

48. Outre le passage des Taktika cité plus haut, cf. les autres exemples réunis par DU CANGE, art. κόρτης (Théophane Continué et Kédrènos). Au cours du Congrès International des Études Byzantines d'Oxford, Mme E. Vranoussis a bien voulu nous indiquer qu'elle avait découvert des sceaux de κομισκόρτης sur lesquels ce mot n'était effectivement décliné qu'en finale. Jusqu'à présent, elle ne nous a pas communiqué les références. Nous ajouterons pourtant que, si ces sceaux sont dignes de foi, ce qui permettrait de voir dans le terme en question un nom de fonction, nous ne pourrions que nous en réjouir : le texte d'Anne Comnène prouverait en effet alors qu'un Albanais pouvait détenir au XIe siècle ce titre relativement important sans pour cela que la suite de notre démonstration soit infirmée.

est peu concevable qu'elle n'ait pas mis le mot au datif. Enfin, il faut tout de même reconnaître que presque tous les manuscrits de l'Alexiade utilisent ici la majuscule. Tout cela nous invite à penser que la conception traditionnelle, qui fait de Κομισκόρτης un nom propre[49], est tout compte fait la plus plausible. Il est du reste inutile d'insister sur les noms propres byzantins dont l'origine est à rechercher dans l'exercice de diverses fonctions[50]. Bien qu'aucune autre source de nous connue ne mentionne la transformation de ce titre en éponyme familial, il ne nous paraît pas déraisonnable d'admettre que le mot Κομισκόρτης représente tout simplement le nom propre du personnage en question, nom qu'il faudrait autrement considérer comme ignoré ou omis par Anne Comnène. Certes, la chose n'est pas impossible, mais il peut néanmoins paraître étonnant que, connaissant jusqu'à l'origine de ce Κομισκόρτης, elle n'ait pas connu son nom, ou ait jugé inutile de nous le transmettre.

Car se pose ici le problème de l'interprétation de la phrase : τῷ ἐξ Ἀρβάνων ὁρμωμένῳ. Contrairement à l'habitude, E. Vranoussis déclare qu'elle ne signifie aucunement que le Κομισκόρτης fût d'origine albanaise[51]. Pour cet auteur, Ἀρβάνων n'est pas le génitif de Ἀρβανοί, mais de Ἄρβανα, forme considérée comme équivalente de Ἄρβανον, nom géographique. Il en résulterait qu'Alexis confia Dyrrachion, non à un personnage d'origine albanaise, mais à un κόμης κόρτης qui aurait été à la tête d'une circonscription administrative appelée τὰ Ἄρβανα. Cette conception est certes séduisante, mais il nous semble que bien des raisons interdisent de l'adopter. On doit d'abord souligner que, chaque fois qu'Anne Comnène veut mentionner le pays albanais, elle écrit toujours Ἄρβανον, jamais Ἄρβανα[52]. Certes, E. Vranoussis répond[53] que le même auteur emploie toujours le mot Ἀρβανῖται pour désigner les Albanais et ignore une quelconque forme Ἀρβανοί. Cependant, on sait que la forme Ἀλβανοί était connue déjà de Michel Attaleiatès, qui l'emploie concurremment avec Ἀρβανῖται. Dès lors, les formes varient avec les auteurs : Ἀλβανοί chez Cantacuzène[54], Ἀλβανῖται mais Ἄλβανον chez Akropolitès[55], Ἀλβανοί chez Pachymère[56] et Nicéphore Grégoras[57], mais Ἀλβανῖται chez Sphrantzès[58]. Un doublet Ἀλβανοί-Ἀρβανοί n'aurait donc rien pour étonner, l'alternance λ-ρ dans Ἀρβανῖται-Ἀλβανῖται et Ἄρβανον-Ἄλβανον prouvant qu'il s'agit là d'une règle phoné-

49. Solution encore adoptée par B. Leib (*Alexiade*, I, p. 168).
50. H. Glykatzi-Ahrweiler, *op. cit.*, p. 55, n. 1.
51. E. Vranoussis, *op. cit.*, p. 16.
52. *Alexiade*, Leib, III, p. 104.
53. *Op. cit.*, p. 22.
54. Cantacuzène, II, 32, Bonn, p. 495-496, 498-499.
55. Akropolitès, XIV, Bonn, p. 27, 19 (Ἀλβανοῦ), p. 46, 11 (Ἐλβάνου), p. 98, 11 et 24 (Ἀλβάνου), p. 151, 18 (Ἀλβανιτῶν).
56. Pachymère, V, 7, Bonn, p. 357, 13 (Ἀλβανοί).
57. N. Grégoras, III, XXXVII, 50, Bonn, p. 557, 14 (Ἀλβανῶν).
58. Sphrantzès, I, 39, Bonn, p. 118, 2 ; IV, 14, p. 383, 8, p. 385, 4 etc.

tique normale[59]. L'interprétation de 'Αρβάνων comme nom de peuple n'a donc rien d'illégitime. Au contraire, indépendamment même du fait que la forme "Αρβανα est inconnue des textes, il nous semble presque impossible d'y voir la désignation d'une circonscription administrative. Il faudrait en effet admettre que ce court passage est le seul texte qui la mentionne, Anne Comnène elle-même n'employant jamais le terme d'"Αρβανον que dans un sens purement géographique : il est en effet évident que, lorsqu'elle parle des κλεισοῦραι entourant l'Arbanon, elle n'emploie le mot que dans le sens de « défilés »[60]. On sait du reste combien un terme de ce genre peut prêter à confusion[61] ; mais il ne peut y avoir ici aucun doute.

Reste enfin un dernier point : pour prouver que l'expression ἐξ 'Αρβάνων ne peut être un nom de peuple, E. Vranoussis veut démontrer que le verbe ὁρμάω ne peut signifier que « venir de », au sens littéral, sans pouvoir jamais indiquer l'ascendance ou le lieu d'origine du personnage. Or, Anne Comnène livre elle-même un autre exemple d'emploi de ce verbe dans le sens nécessairement généalogique, exemple si proche du nôtre qu'il est difficile de ne pas se laisser convaincre[62]. Quant aux emplois du mot avec référence au lieu d'origine, ils sont loin d'être rares, même chez les écrivains approximativement contemporains d'Anne Comnène[63]. Il en résulte que, même si on tient à voir dans l'expression ἐξ 'Αρβάνων un terme géographique et non ethnographique, le sens général restera à peu près inchangé : dans le premier cas, on dira que Komiskortès était « originaire de l'Arbanon », tandis que dans l'autre on entendra qu'il était « descendant des Albanais ». Au contraire, le sens littéral de « venir de », ou « se précipiter de », nous paraît ici peu concevable : en effet, il supposerait que ce Komiskortès, au moment où il fut chargé de sa mission par Alexis, se trouvait hors de Dyrrachion. Pourquoi alors ne pas avoir eu recours au stratège de Dyrrachion, Georges Paléologue, qui n'avait en aucune façon démérité et se trouvait lui aussi hors de la ville ? Anne Comnène nous en donne l'explication : « le Paléologue n'avait pu y retourner en raison du rapide rapprochement des combats »[64]. Et cette impossibilité se comprend, Robert

59. Androkli KOSTALLARI, Contribution à l'histoire des recherches onomastiques dans le domaine de l'Albanais, *Studia Albanica*, 1, 1965, p. 41, avec toute la bibliographie.

60. Il est symptomatique de lire, à quelques lignes de distance, les deux expressions suivantes, évidemment équivalentes : τὰς περὶ τὸ "Αρβανον... κλεισούρας et τὰς τοῦ 'Αρβάνου ... ἀτραπούς (*Alexiade*, XIII, v, Leib, p. 104, 20 et 26).

61. H. GLYKATZI-AHRWEILER, *op. cit.*, p. 81 et n. 12.

62. *Alexiade*, II, IV, Leib, p. 67 : ὁ δομέστικος ... γένους λαμπροῦ ἐξ 'Αρμενίων ὁρμώμενος.

63. Ainsi ANNE COMNÈNE, *Alexiade*, V, VIII, Leib, II, p. 33 : Jean Italos ὥρμητο μὲν ἐξ 'Ιταλίας ; KÉDRÈNOS-SKYLITZÈS, II, Bonn, p. 659 : προχειρίζεται ὁ βασιλεὺς 'Ιωάννην τινα μοναχὸν ἐκ τῆς Λάμπης μὲν ὡρμημένον. Cf. aussi l'exemple tiré de DOUKAS (éd. V. Grecu, Bucarest, 1958, p. 229) et cité par K. BOZHORI, *art. cit.*, p. 147 (ἄνθρωπον ἐκ Φιλαδελφείας ὁρμώμενον).

64. *Alexiade*, IV, VIII, Leib, p. 168 : τοῦ Παλαιολόγου διὰ τὴν ὀξεῖαν συμβολὴν τοῦ πολέμου μὴ δυνηθέντος ἐπαναστρέψαι.

Guiscard étant désormais le maître de la plaine de Dyrrachion et poussant avec énergie le siège de la ville[65]. Comment donc, dès lors que le stratège lui-même n'y pouvait plus rentrer, ce komiskortès aurait-il pu le faire ? Dans de telles circonstances, cette mission n'a évidemment de sens que si ce personnage se trouvait dans la ville, comme s'y trouvaient les Vénitiens chargés au même moment de la garde de l'acropole[66].

Notre conclusion sur ce passage controversé sera donc la suivante : Komiskortès est très certainement le nom d'un personnage d'origine albanaise, appartenant sans doute, avec un grade inconnu, à l'entourage du stratège de Dyrrachion, et chargé par le basileus, en raison même de sa présence dans la ville, d'assurer l'intérim de ce stratège, involontairement défaillant. D'où il suit, confirmant les passages d'Attaleiatès et de Kédrènos cités plus haut, que nous avons ici un exemple de plus d'un Albanais intégré à la hiérarchie administrative de l'empire, et non une indication permettant de localiser l'Arbanon.

Mais Anne Comnène en parle en d'autres occasions. Malheureusement, ses indications sont très vagues, et se résument ainsi : au cours des opérations de 1108 contre les Normands, au moment où Bohémond vient de mettre le siège devant Dyrrachion, Alexis, venu de Thessalonique à Diabolis, dans la haute vallée de l'actuel Devolli[67], s'efforce de barrer la route de Macédoine à l'ennemi qui circule à peu près librement dans la plaine côtière. Après avoir fait garnir tous les défilés de troncs abattus, il confie Aulôn, Hiérichô (Orikos) et Kanina à Michel Kékauménos, Pétroula (Pétréla) à Alexandre Kabasilas, Devrè (Dibra) à Léon Nikéritès, et enfin les « défilés environnant l'Arbanon » (τὰς περὶ τὸ Ἄρβανον ... κλεισούρας) à Eustathe Kamytzès[68]. Il est certain que cette énumération n'est pas faite au hasard et répond à un plan stratégique d'ensemble : on a déjà observé que les divers points de résistance sont cités en gros du sud-ouest au nord-est[69]. Il nous semble en effet évident que le basileus visait à contrôler le bastion montagneux qui s'élève en avant des lacs d'Ochrida et de Prespa qui, une fois atteints, risquent fort d'ouvrir le chemin de Thessalonique. Vers le sud-ouest, Aulôn, Hiérichô et Kanina surveillaient la basse vallée de la Vjosa, par où on peut atteindre Iôannina[70]. Plus au nord, un autre passage de l'Alexiade nous apprend que le

65. *Alexiade*, V, I, Leib, p. 169 : ὁ μέντοι Ῥομπέρτος ... τὴν πεδιάδα κατέλαβεν εἰς ἣν πρότερον ηὐλίζετο, τὸ Δυρράχιον πολιορκῶν.

66. Koço Bozhori, *art. cité*, p. 146-147.

67. *Alexiade*, XIII, IV, Leib, p. 100. Sur la position de Diabolis, cf. Zlatarski, Dé se namiral grad Děvol, *Izv. na Istor. Družestvo*, 5, 1922, p. 40-45, qui la situe au nord du Tomor, près du village de Gostima, au point le plus proche de Shkumbi.

68. *Alexiade*, XIII, v, 10-20, Leib, p. 104.

69. Stadtmüller, *op. cit.*, p. 165.

70. Outre la voie de la Vjosa, ces places contrôlent aussi celle de son affluent, le Drino, deux routes menant vers l'Épire grecque. Cf. Jovan Adami, Historia e rrugëve të Shqipërisë, II : Rrugët e Shqipërisë gjatë mesjetës dhe pushtimit turk (Histoire des routes de l'Albanie, II : Les routes de l'Albanie au moyen âge et sous la domination turque), *Buletin për Shkencat Shoqërore*, 3, 1953, p. 35-36.

général Alyatès tenait la forte place de Glavinitza, qu'il faut sans doute identifier avec Ballsh[71] et qui contrôlait la vallée du Semani, par où on peut accéder à la plaine de Korça[72] ; Alexis lui-même interdisait le passage par la vallée du Devolli, du reste difficilement praticable ; la position de Pétréla barrait l'accès du haut Erzen et du col de Krraba, par où l'on atteint le Shkumbi à la hauteur d'Elbasan[73] ; enfin, Dibra surveillait à la fois la vallée du Drin Noir et la route difficile qui joint le Mati à ce fleuve Dans tout ce système, où situer l'Arbanon ? Il semble logique de le placer là où se trouve la seule faille importante : aux approches de la vallée du Shkumbi. L'ordre des places citées n'y contredit d'ailleurs pas : si on voulait réellement suivre la direction géographique indiquée, il faudrait chercher l'Arbanon au nord de Dibra, ce qui est vraiment impossible. Il est donc bien plus logique d'admettre qu'Anne Comnène, qui a omis dans sa description de mentionner Glavinitza, peut aussi avoir interverti l'ordre de ces pôles de résistance. Du reste, nous avons encore d'autres présomptions en faveur de cette localisation. La première est fondée sur la terminologie même d'Anne Comnène : racontant comment, au printemps de 1108, l'empereur quitta Thessalonique pour Pélagonia[74] et Diabolis, elle déclare que cette ville se trouve située « en contrebas des sentiers peu praticables dont il a déjà été question »[75]. Et elle ajoute plus loin que, résolu à ne plus engager directement le combat, il avait décidé d'utiliser ces « vallées difficiles et ces routes sans issue »[76] comme une sorte d'écran entre les deux armées. Or, on constate que les termes de δύσβατα τέμπη et de ἀτραποί sont toujours appliqués par l'auteur à des régions bien définies : passes de Babagora, entre le Charzanès et Ochrida[77], défilés de l'Arbanon[78], exemples auxquels on joindra, bien que la mention en soit moins nette, les défilés occupés par les Byzantins pour empêcher Bohémond de sortir de la plaine de Dyrrachion[79], et ceux, situés en avant de Pétréla, par où Alexis constate que les Normands se sont introduits pour écraser le défenseur de l'Arbanon, Eustathe Kamytzès[80]. Il est évident que ces diverses mentions circonscrivent un ensemble, limité au nord par le Charzanès (Erzen), à l'ouest par

71. Theofan Popa, La Glavenice médiévale et le Ballsh actuel. *Studia Albanica*, 2, 1964, p. 121-129.

72. J. Adami, *op. cit.*, p. 33.

73. Id., *ibid.*, p. 29-30. C'est cette route que suivit Alexis Ier lors de la campagne de 1082 (*Alexiade*, IV, viii, Leib, p. 168).

74. Sur Pélagonia, cf. D. J. Geanakoplos, Greco-latin relations on the eve of the Byzantine Restoration : the Battle of Pelagonia, *DOP*, 7, 1953, p. 99-141.

75. *Alexiade*, XIII, iv, Leib, p. 100, 4-6 : Διάβολιν ... περὶ τοὺς πρόποδας τῶν ἤδη ῥηθέντων δυσβάτων ἀτραπῶν οὖσαν.

76. *Ibid.*, p. 100, 10 : τὰ δύσβατα τέμπη καὶ τὰς ἀδιεξοδεύτους ὁδούς.

77. *Alexiade*, IV, viii, Leib, p. 168.

78. *Alexiade*, XIII, v, Leib, p. 104 : τὰς τοῦ Ἀρβάνου ἀτραπούς, τὰς λανθανούσας ἀτραπούς.

79. *Alexiade*, XIII, ii, Leib, p. 93 : προκατασχόντες τὰ τέμπη καὶ τὰς ἐξόδους.

80. *Alexiade*, XIII, vi, Leib, p. 111 : ὅθεν οἱ Κελτοὶ εἰς τὰ τέμπη ἐμπεσόντες.

la plaine littorale, au sud par la vallée du Devolli, à l'est sans doute par le bassin des grands lacs macédoniens : en résumé, l'important massif montagneux, encore actuellement difficile à pénétrer, qui s'étend depuis les monts de Cermenika jusqu'au Guri i Topit, de part et d'autre de la moyenne et haute vallée du Shkumbi. Cette région forme effectivement un des châteaux d'eau les plus importants de l'Albanie ; sur toutes ses faces, il est pénétré de vallons sauvages que suivent les petits affluents de l'Erzen, du Shkumbi et du Devolli et, au nord-est, son accès naturel est la vallée du Drin Noir, qu'Alexis, au cours de cette même campagne, considérait comme une position stratégique essentielle[81].

Enfin, le récit même des opérations de 1108 peut permettre de mieux localiser l'Arbanon. Par deux fois, Anne Comnène laisse entendre que la place forte de Pétréla constitue la voie d'accès principale de cette région : c'est contre Pétréla que Bohémond envoie dès l'abord son frère Guy, et c'est de là qu'après avoir recueilli les renseignements nécessaires sur l'Arbanon, il en entreprend l'attaque sur deux fronts[82]. C'est aussi à Pétréla qu'Alexis décide d'envoyer Constantin Gabras, puis Marianos Maurokatakalôn, pour chercher à déterminer, après la défaite de Kamytzès et de Kabasilas, « par où les Celtes étaient entrés dans les vallées »[83]. Or, quelle est la route que commande réellement Pétréla ? Si l'on voulait placer l'Arbanon dans les contrées du Mati, il faut reconnaître que cette forteresse n'en constitue pas l'accès normal : la seule route ancienne qui donne accès à cette vallée, la route Dyrrachion-Dibra, passe loin au nord de Pétréla, longe le massif du Dajti, puis traverse le massif montagneux par le col de Murrizë et Guribardhë (Pétralba), avant d'atteindre le Mati[84]. Au contraire, Pétréla commande le gué de l'Erzen, à partir duquel la route s'élève vers le col de Krraba pour redescendre vers le Shkumbi et Elbasan : tel est le chemin suivi en 1082 par Alexis au cours de sa retraite[85]. C'est donc au sud de Pétréla, et au non au nord, qu'il faut chercher les défilés, et par conséquent l'Arbanon. Pour nous en convaincre, lisons la suite des opérations militaires : Guy, ayant marché contre Pétréla, entre en contact avec les habitants des petites places voisines de l'Arbanon qui s'étaient auparavant rendues à Bohémond[86] ; ces hommes, bons connaisseurs des sentiers de l'Arbanon, dévoilent alors à Guy l'exacte position de Dibra et les raccourcis qui permettent de l'atteindre[87]. Guy en profite alors pour

81. *Alexiade*, XII, IX, Leib, p. 84, 11-23.
82. *Alexiade*, XIII, V, Leib, p. 104, 21-24.
83. *Ibid.*, XIII, VII, Leib, p. 111, 10-15.
84. J. Adami, *Historia e Rrugëvet të Shqipërisë*, p. 28. Notons que cet auteur, interprétant superficiellement le texte, place tout simplement l'Arbanon entre Durazzo et Dibra.
85. *Alexiade*, IV, VIII, Leib, p. 168 : ἐν δὲ τῷ μεταξὺ τὸν Χαρζάνην διελθὼν καὶ μικρὸν περὶ τὴν καλουμένην Βαβαγορὰν ἐγκαρτερήσας. Babagora ne semble pouvoir être que Krraba. Sur cette route, Adami, *op. cit.*, p. 29.
86. *Alexiade*, XIII, IV, Leib, p. 104, 24-25.
87. *Ibid.*, 27-28.

la plaine littorale, au sud par la vallée du Devolli, à l'est sans doute par le bassin des grands lacs macédoniens : en résumé, l'important massif montagneux, encore actuellement difficile à pénétrer, qui s'étend depuis les monts de Cermenika jusqu'au Guri i Topit, de part et d'autre de la moyenne et haute vallée du Shkumbi. Cette région forme effectivement un des châteaux d'eau les plus importants de l'Albanie ; sur toutes ses faces, il est pénétré de vallons sauvages que suivent les petits affluents de l'Erzen, du Shkumbi et du Devolli et, au nord-est, son accès naturel est la vallée du Drin Noir, qu'Alexis, au cours de cette même campagne, considérait comme une position stratégique essentielle[81].

Enfin, le récit même des opérations de 1108 peut permettre de mieux localiser l'Arbanon. Par deux fois, Anne Comnène laisse entendre que la place forte de Pétréla constitue la voie d'accès principale de cette région : c'est contre Pétréla que Bohémond envoie dès l'abord son frère Guy, et c'est de là qu'après avoir recueilli les renseignements nécessaires sur l'Arbanon, il en entreprend l'attaque sur deux fronts[82]. C'est aussi à Pétréla qu'Alexis décide d'envoyer Constantin Gabras, puis Marianos Maurokatakalôn, pour chercher à déterminer, après la défaite de Kamytzès et de Kabasilas, « par où les Celtes étaient entrés dans les vallées »[83]. Or, quelle est la route que commande réellement Pétréla ? Si l'on voulait placer l'Arbanon dans les contrées du Mati, il faut reconnaître que cette forteresse n'en constitue pas l'accès normal : la seule route ancienne qui donne accès à cette vallée, la route Dyrrachion-Dibra, passe loin au nord de Pétréla, longe le massif du Dajti, puis traverse le massif montagneux par le col de Murrizë et Guribardhë (Pétralba), avant d'atteindre le Mati[84]. Au contraire, Pétréla commande le gué de l'Erzen, à partir duquel la route s'élève vers le col de Krraba pour redescendre vers le Shkumbi et Elbasan : tel est le chemin suivi en 1082 par Alexis au cours de sa retraite[85]. C'est donc au sud de Pétréla, et au non au nord, qu'il faut chercher les défilés, et par conséquent l'Arbanon. Pour nous en convaincre, lisons la suite des opérations militaires : Guy, ayant marché contre Pétréla, entre en contact avec les habitants des petites places voisines de l'Arbanon qui s'étaient auparavant rendues à Bohémond[86] ; ces hommes, bons connaisseurs des sentiers de l'Arbanon, dévoilent alors à Guy l'exacte position de Dibra et les raccourcis qui permettent de l'atteindre[87]. Guy en profite alors pour

81. *Alexiade*, XII, IX, Leib, p. 84, 11-23.
82. *Alexiade*, XIII, V, Leib, p. 104, 21-24.
83. *Ibid.*, XIII, VII, Leib, p. 111, 10-15.
84. J. ADAMI, *Historia e Rrugëvet të Shqipërisë*, p. 28. Notons que cet auteur, interprétant superficiellement le texte, place tout simplement l'Arbanon entre Durazzo et Dibra.
85. *Alexiade*, IV, VIII, Leib, p. 168 : ἐν δὲ τῷ μεταξὺ τὸν Χαρζάνην διελθὼν καὶ μικρὸν περὶ τὴν καλουμένην Βαβαγορὰν ἐγκαρτερήσας. Babagora ne semble pouvoir être que Krraba. Sur cette route, ADAMI, *op. cit.*, p. 29.
86. *Alexiade*, XIII, IV, Leib, p. 104, 24-25.
87. *Ibid.*, 27-28.

organiser une attaque combinée, lui-même prenant Kamytzès de front, tandis que deux de ses lieutenants, guidés par les gens de Dibra, recevaient l'ordre de le surprendre sur ses arrières[88]. Utilisant cet épisode, G. Stadtmüller en a déduit que l'Arbanon se trouvait entre Pétréla et Dibra, l'attaque de Guy, venue de l'ouest, étant combinée à une diversion menée d'est en ouest[89]. Cette déduction ne nous paraît pourtant pas convaincante : d'abord, Anne Comnène déclare que les gens de Dibra ont indiqué la position de leur pays et connaissaient les passes de l'Arbanon[90], mais elle ne dit pas qu'ils ont mené les troupes normandes à Dibra par l'Arbanon. Le texte peut tout simplement vouloir dire que ces hommes, bons connaisseurs de ces défilés, ont conduit les lieutements de Guy, Kontopaganos et Sarrazin, dans la région de Dibra, d'où ils pouvaient emprunter ces chemins mal connus : tandis que Guy, montant de Pétréla vers Krraba, atteignait ainsi la moyenne vallée du Shkumbi, dans la région d'Elbasan, ces deux capitaines atteignaient la vallée du Drin Noir, d'où, par Struga et les cols séparant les massifs de Mokra et de Shebeniku, ils pouvaient descendre vers la haute vallée du même fleuve et prendre le général byzantin en tenailles. Nous croyons donc que, loin d'infirmer les autres arguments que nous avons essayé de dégager, le récit de cette campagne peut servir à renforcer encore l'idée que l'Arbanon du XIe siècle se trouvait bien centré autour de de la haute vallée du Shkumbi[91].

Sans prétendre avoir résolu définitivement la difficile question de l'Arbanon au XIe siècle, il nous semble pourtant que la solution ici adoptée présente d'assez nombreux avantages. Et tout d'abord, il est beaucoup plus aisé de comprendre, si on place les Albanais dans la vallée du Shkumbi, comment ils pouvaient entretenir dès cette époque des relations étroites avec le monde byzantin, au point de lui fournir fonctionnaires et généraux. On comprend aussi pourquoi tant Alexis que Bohémond attachaient une telle importance à ce nœud stratégique qui commandait l'accès aux lacs d'Ochrida et de Prespa : c'est au cœur même de l'Arbanon que passait la grande route de Macédoine, la Via Egnatia. Enfin, il convient d'insister, en terminant, sur le fait que toutes nos données concordent avec un texte très postérieur mais plus explicite : le récit des événements de 1256-1257 par Georges Akropolitès. Non seulement ce dernier, dans un retour en arrière, signale que l'empereur latin Pierre de Courtenay fut battu par

88. *Ibid.*, p. 104, 29-p. 105, 2.
89. STADTMÜLLER, *op. cit.*, p. 166-167.
90. *Alexiade*, XIII, IV, Leib, p. 104, 25-28 : οἱ τούτων ἔποικοι, τὰς τοῦ 'Αρβάνου ἀτραποὺς ἀκριβῶς ἐπιστάμενοι, προσελθόντες πᾶσαν, ὡς εἶχε, τῆς Δεύρης τὴν θέσιν ἐξηγήσαντο καὶ τὰς λανθανούσας ἀτραποὺς ὑπέδειξαν.
91. Nous n'adopterons pourtant pas l'opinion, récemment reprise par Dh. SHUTERIQI, Edhe një herë mbi disa çështje të Arbënit (Retour sur quelques problèmes de l'Arbën), *Buletin i Universitetit Shtetëror të Tiranës*, 1958, 3, p. 50-53. Contre cette interprétation, cf. la mise au point de Hasan CEKA, Urbs Valmorum i Barletit dhe Albanopolisi i Ptolemeut (L'Urbs Valmorum de Barleti et l'Albanopolis de Ptolémée), même *Buletin*, 1959, 1, p. 140-157, qui rejette l'identification Albanopolis-Elbasan.

Théodore Doukas « alors qu'il s'était éloigné quelque peu de Dyrrachion et se trouvait dans les passes difficiles de l'Albanon »[92], ce qui situe cette région à la fois dans le voisinage de Dyrrachion et sur la Via Egnatia, puisque Pierre faisait route vers Constantinople par le plus court, mais il nous livre nombre d'autres traits tendant à la même conclusion : c'est Asên qui, après la victoire de Klokotnitza (1230), « court la Grande Vlachie, se rend maître encore de l'Elbanon et rançonne le pays jusqu'à l'Illyrikon »[93] ; c'est Goulamos (Golem) d'Albanon qui se soumet au basileus après la prise de Kastoria et de Diabolis en 1252[94]. Mais ce qui assure mieux encore la position de cette contrée, c'est la route suivie par Akropolitès en 1257 : de Berrhoia, il passe par Servia, Kastoria, la région d'Ochrida et arrive en Albanon, d'où il se rend ensuite à Dyrrachion[95]. Akropolitès prend même soin de distinguer nettement l'Albanon du Mati, puisqu'il déclare ensuite être parti de Dyrrachion pour Dibra, en passant par la Chounavia et le Mati, ce qui montre bien qu'il ne confond nullement ces régions avec l'Albanon[96]. Ajoutons enfin qu'à cette époque Ochrida continue d'être la clef de l'Albanon : c'est là qu'Akropolitès se rend « pour tenter de remettre en ordre les affaires albanaises »[97]. Certes, en ce milieu du XIIIe siècle, l'Albanon s'est déjà étendu considérablement : c'est ainsi que Kruja est désormais considérée comme albanaise[98] ; mais l'ensemble des renseignements que nous venons de grouper rapidement montre bien qu'il s'agit toujours d'une région centrée autour des voies de passage essentielles menant à la plaine côtière d'Illyrie.

Tel nous apparaît donc l'Arbanon du XIe siècle : pays difficile certes, mais non inaccessible, traversé par la haute vallée du Shkumbi qu'emprunte la Via Egnatia depuis l'époque antique, il occupe une position qui explique à elle seule le statut de ses habitants à l'égard de Byzance. Assez retranchés dans leurs montagnes pour garder leur individualité, mais assez proches pourtant d'un grand axe civilisateur, les Albanais ont pu tout d'abord s'imprégner lentement des apports d'une société plus évoluée, à laquelle ils ont ensuite commencé à s'intégrer progressivement, tout en amorçant une expansion, apparemment sans heurt, vers le bas pays où on les trouve établis deux siècles plus tard.

Paris-Tunis, mai 1966. Alain DUCELLIER.

92. AKROPOLITÈS, XIV, Bonn, p. 28, 18-19 : μικρὸν ὑπερπηδήσαντι τὸ Δυρράχιον καὶ ἐν ταῖς τοῦ 'Αλβανοῦ δυσχωρίαις γεγενημένῳ.
93. ID., p. 46, 9-11 : ἀλλὰ καὶ τοῦ 'Ελβάνου κατακυριεύει, καὶ μέχρι τοῦ 'Ιλλυρικοῦ τὰς λείας ποιεῖ.
94. ID., p. 98, 11-15.
95. ID., p. 149, 8-15.
96. ID., p. 149, 19-21.
97. ID., p. 151, 16-18 : εἴ πως ἂν δυνηθείην τὰ τῶν 'Αλβανιτῶν διορθώσασθαι.
98. ID., p. 98, 24 : τὸ ἐν τῷ 'Αλβάνῳ φρούριον τὰς Κρόας.

LE MICHAÈLATON ET LES NOMS DE MONNAIES A LA FIN DU XIe SIÈCLE

Jusqu'au milieu du XIe siècle, la désignation de la monnaie d'or byzantine est, dans l'ensemble, assez simple. Les textes grecs connaissent surtout les *nomismata*, *histaména* ou *tétartèra*[1] et, si certains détails iconographiques suscitent de nouvelles appellations (ainsi le *senzaton*)[2], celles-ci semblent peu employées, ou du moins nous sont mal connues. Les textes italiens parlent de *solidi*, qualifiés parfois de *constantini*, *constantiniani* ou encore de *soterichi*. Ce sont là des qualificatifs vagues, dont nous ne prétendons pas donner ici une liste exhaustive[3] : simple allusion à l'origine géographique pour les premiers — les *solidi* de Constantinople distincts, par exemple, des *solidi* d'Amalfi —, ou à l'iconographie pour les seconds, puisque, depuis Michel III, tous les *nomismata* portent une effigie du Christ au droit.

Dans le dernier quart du XIe siècle, si les textes juridiques conservent l'ancienne désignation[4], les actes de la pratique, en revanche, font connaître de nombreuses variétés ; la dévaluation est alors évidente, et l'on prend la précaution de désigner clairement l'espèce de *nomisma* utilisé, le plus souvent par le nom de l'empereur qui l'a frappé. Mais, puisque plusieurs empereurs du XIe siècle ont porté le même nom, ces termes, notamment *michaèlaton* et *rômanaton*, peuvent prêter à confusion. Et, si les textes précisent *boni*, *veteres* ou *maiores*, c'est souvent de façon si large que ces qualificatifs supplémentaires sont seulement source d'erreurs.

1. Cf. Ph. Grierson, From solidus to hyperperon : the names of Byzantine gold coins, *Numismatic Circular*, 74, 1966, p. 123-124.
2. Étudié par V. Laurent, Τὸ σενζάτον. Nom de monnaie byzantine au xe siècle, *REB*, 12, 1954, p. 193-197, et 14, 1956, p. 205-207, qui signale aussi, sans les commenter, d'autres noms comme *deithaton* et *skôlikaton*.
3. Voir le relevé des dénominations employées par les documents italiens chez R. Filangieri di Candida, Notizie sulle monete in uso nella Puglia dal secolo X al XII... Supplem. à M. Cagiati, *Le Monete d'oro del reame delle Due Sicilie*... anno III, nos 5-7, mai-juillet 1913, p. 31.
4. Ainsi la Παλαιὰ Λογαρική, commentée par N. Svoronos, Le cadastre de Thèbes, *Bull. Corr. Hell.*, 83, 1959, p. 79 et suiv.

Un passage, souvent cité, du Typikon de Pakourianos pour le monastère de Pétritzos-Bačkovo rassemble les principaux éléments du problème. Pakourianos déclare avoir confié ses biens, lorsqu'il avait été nommé duc d'Antioche, à la garde de son frère, le magistros Apasios. Ces biens comprenaient, écrit-il, παλαιὸν λογάριον ῥωμανᾶτον, τραχὺ μονομαχᾶτον, δουκᾶτόν τε καὶ σκηπτρᾶτον, πρὸς δὲ καὶ μιχαηλᾶτον[5]. Si l'on suppose, avec N. Svoronos[6], que l'ordre employé est ici chronologique, *rômanaton* désigne le nomisma de Romain III, *monomachaton* celui de Constantin IX Monomaque[7], *doukaton* celui de Constantin X Doukas, nomisma qualifié aussi de *skèptraton*, par allusion au labarum — parfois appelé σκῆπτρον dans les textes[8] — que porte cet empereur sur certaines de ses émissions[9]. Enfin, *michaèlaton* désigne le nomisma de Michel VII. Telle était d'ailleurs l'interprétation traditionnelle depuis Du Cange[10]. Cependant, à la suite des recherches de Ph. Grierson[11] sur la dévaluation du nomisma, il semblait plus logique de voir dans le *michaèlaton* une monnaie de plein titre ou presque, et de l'attribuer à Michel IV ou à Michel V.

Pour plusieurs raisons, il faut revenir à l'interprétation traditionnelle :

1° Le synodikon d'Iviron, un manuscrit géorgien de la fin du XIe siècle et du début du XIIe, qui donne la liste des donations faites à cette époque au monastère, mentionne à plusieurs reprises le *dukadmikhaylali*[12].

5. Typikon de Pakourianos, éd. L. Petit, *Viz. Vrem.*, app. au t. 11, 1904, p. 13 ; éd. critique des deux versions (grecque et géorgienne) par S. Kauchtschischvili, *Georgica*, V, Acad. Scientiarum RSS Georgiae, Tbilissi, 1963, p. 32, l. 13-15. La date de la nomination de Pakourianos à Antioche, sous Michel VII, est inconnue.

6. *Cadastre de Thèbes*, p. 99.

7. Τραχύ porte sur tous les noms de monnaies qui suivent, et non sur ῥωμανᾶτον. Depuis Monomaque en effet, le nomisma *histaménon* (de bon poids) se distingue du *tétartèron* par sa forme scyphate. Τραχύ doit être considéré comme l'équivalent, dans les textes grecs, de l'adjectif *skifatus* dans les documents italiens. Le mot apparaît sous la forme grécisée σκυφάτον seulement dans les documents d'Italie méridionale (p. ex., G. Robinson, History and Cartulary of the Greek monastery of S. Elias and S. Anastasius of Carbone, *Orient. Chr.*, XV-2, n° 53, Rome, 1929, p. 181 ; document daté de 1076).

8. Du Cange, *Gloss. gr.* s.v.

9. W. Wroth, *Catalogue of the imp. Byzantine coins in the British Museum*, II, pl. LXI, 1.

10. De imperatorum Constantinopolitanorum (...) numismatibus dissertatio, c. XCIV, in *Gloss. lat.*, p. 191.

11. Ph. Grierson, The debasement of the bezant in the eleventh century, *BZ*, 47, 1954, p. 379-394, et 54, 1961, p. 91-97.

12. Les noms de monnaies de ce document sont commentés par R. P. Blake, Some Byzantine accounting Practices illustrated from Georgian Sources, *Harvard Studies in Class. Philology*, 51, 1940, p. 11-33. Pour le *dukadmikhaylali*, voir p. 26. Y sont aussi mentionnés, parmi les monnaies du XIe s., le *hromanati*, le *dukati*, le *ek'ust'avi* (monnaie « à 6 têtes », soit le nomisma de Romain IV, Eudocie et ses fils, cf. W. Wroth *Catalogue*, II, pl. LXI, 11 et 12) ; le *botanioti* et le *stavrobotonati* (nomisma sur lequel Nicéphore III Botaneiatès tient un sceptre cruciforme, cf. W. Wroth, *Catalogue*, II, pl. LXIII, 4).

2° Une scholie de Tzetzès au *Ploutos* d'Aristophane montre qu'au XIIe siècle, on avait gardé le souvenir du *michaèlaton* comme d'une monnaie de faible valeur, ce qui ne peut être le cas du nomisma de Michel IV[13].

3° Les archives de Bari renferment plusieurs documents qui mentionnent des *michalati* et ce, seulement à partir de juin 1086[14]. Un document de septembre 1089 se rapporte à un prêt de 40 *romanati* pour lequel l'emprunteur s'était engagé à rembourser 120 *michalati*[15]. Même en tenant compte d'un taux d'intérêt très élevé, il ne peut s'agir de pièces de même titre : il est certain que les *michalati* sont de valeur inférieure aux *romanati*. Le texte est clair si l'on voit en ceux-ci les nomismata de Romain III, de plein titre (24 carats environ), et en ceux-là les pièces de Michel VII, dont le titre est compris entre 16 et 12 carats[16] et qui sont donc inférieures du tiers ou de la moitié aux premières.

4° Le *Liber censuum* enfin donne l'équivalence suivante : « I michalatum auri quod valet V tarenos regis »[17]. Le « tari du roi » désigne sans doute le tari émis à partir de Roger Ier à Messine et à Palerme ; pesant en moyenne 0,89 g., il titrait 691 ‰[18]. Le *michalatus* devait donc avoir 3,07 g. de fin et titrer 16 carats, ce qui correspond au titre des nomismata de Michel VII[19].

Toutes ces équivalences permettent donc d'affirmer que, dans les textes grecs et latins de la fin du XIe et du début du XIIe siècle, *rômanaton* désigne le nomisma de Romain III, et *michaèlaton* celui de Michel VII.

13. *Scholia in Aristophanem* IV, 1, ed. Lydia MASSA POSITANO, Groningue, 1960, p. 73, d 11 : τοῖς θατεριστaῖς μιχαηλάτοις. Je remercie M. le prof. H. Hunger qui m'a signalé cette scholie au congrès d'Oxford.

14. *Codice diplomatico barese*, V, p. 15 : un homme est contraint de payer les dettes de son père, dont il vient d'hériter. Ces dettes, et par conséquent l'apparition du *michalatus* dans la circulation, sont donc antérieures à la date de l'acte.

15. *Cod. dipl. barese*, V, p. 20-21. Septembre 1089, Bari. « Ego Petracca Pelillo (...) et Nicolaus Curibario (...) *prestavimus quadraginta solidi romanati* ad St[efa]nus qui et sclavus f. Melis (...) Sic vero *ut* ille *redderet* nobis per (lacune) (...) *centum viginti solidi michalati boni* (...) Nunc autem luncxit se mecum predicto sclavo et cepit rogare me qualiter facerem cum illum finem de predictum devitum et accipere ab illum exinde *octoginta solidi michalati* (...) Ego accepi vice mea et de predicto collego meo *octoginta solidi michalati boni pesanti et sonanti* ». Le texte ne fournit malheureusement par les éléments d'interprétation nécessaires ; la durée du prêt notamment est inconnue. Si l'on suppose cette dernière d'un an, étant donné un rapport entre le *romanatus* et le *michalatus* de 1 à 2 environ, le taux serait de 50 %. Il est probable que la réduction de la dette de 120 à 80 *michalati* équivalait à la remise des intérêts.

16. Ph. GRIERSON, *The debasement*, p. 386.

17. *Le Liber censuum de l'Église romaine*, éd. P. FABRE, I, p. 29.

18. Selon les analyses effectuées au XIXe s. par D. SPINELLI, *Monete cufiche battute da' principi longobardi, normanni e suevi nel regno delle Due Sicilie*, Naples, 1844.

19. Une addition au texte du *Liber censuum* évalue le florin d'or (3,54 g., 24 carats) à 6 taris, soit un tari de 0,59 g. de fin et, en reprenant l'équivalence précédente (5 taris = 1 *michalatus*), un *michalatus* de 3,05 g. de fin, soit 16 carats.

De meilleur titre que les nomismata de Nicéphore III Botaneiatès et que les nomismata dévalués d'Alexis Ier Comnène[20], le *michaèlaton* reste en circulation dans l'empire jusqu'à la réforme monétaire de 1092, au moins. Il est en effet encore mentionné dans deux contrats de nolis vénitiens conclus à Constantinople en 1092 et 1095 : nous possédons les quittances données à l'un des contractants, de la somme d'un *michalatus*, afférant à une part (1/5e ou 1/6e) de l'ancre ainsi louée pour le voyage de Corinthe, ou d'Antioche dans le second cas[21]. La date de 1095 est cependant la dernière à laquelle la circulation du *michaèlaton* dans l'empire soit attestée.

En revanche, dès 1093, les textes donnent la preuve de l'introduction de l'hyperpère de bon aloi dans la circulation : le testament secret de Christodoulos, daté de mars, évalue les bateaux légués au monastère en νομίσματα ὑπέρπυρα, dont c'est ici la première mention[22]. Ces hyperpères sont très probablement les mêmes pièces que le document appelle aussi νομίσματα χιάτα, c'est-à-dire « nomismata marqués d'un χ »[23]. Une telle dénomination pourrait convenir en effet aux hyperpères d'Alexis Ier (W. Wroth, *Catalogue of the Imperial Byzantine Coins in the British Museum*, II, pl. LXIV, 1-3) avec le Christ au droit, et dans le champ l'abréviation traditionnelle IC XC, ainsi distingués des νομίσματα τραχέα d'électrum portant l'effigie de la Théotokos (*op. cit.*, pl. LXIV, 4-7). La dénomination χιάτον est rare ; elle se rencontre seulement dans les documents de Patmos[24]. Il est possible que cette expression, forgée immédiatement après l'introduction du nouveau nomisma, l'hyperpère, ait été ensuite abandonnée

20. Cf. Ph. Grierson, *The debasement*, p. 386, et les recherches de M. Hendy, sur le monnayage dans l'empire byzantin de 1081 à 1261 (à paraître dans les *Dumbarton Oaks Studies*).

21. R. Morozzo della Rocca-A. Lombardo, *Documenti del commercio veneziano dei sec. XI-XII*, Rome, 1849, no 20 : « bisancium unum bonum michalatum pesantem » (1092), no 23 : « bizancium unum michaelatum » (1095).

22. MM, VI, p. 82.

23. Aussi serait-il possible de restituer ὑπέρπυρα à la ligne 7, p. 82 : τὰ τέσσαρα πλοῖα, τὸ μὲν ἓν κουτρούδιν πιστικευόμενον παρὰ Ἰωάννου τοῦ Παγκά, ἔχον νομίσματα [ὑπέρπυρα] διακόσια χιάτα.

24. MM, VI, p. 82, 83, 88 (testament de Christodoulos), 108 (202 nomismata pris au monastère par le praktôr du thème de Samos, Pégonitès). L'expression se rencontre encore dans un autre document de Patmos, le testament de l'higoumène Sabbas (MM, VI, p. 243-244), sans date, dont le manuscrit est attribué à la fin du XIIIe ou au début du XIVe s. par l'éditeur. — Les νομίσματα χιάτα sont distincts des νομίσματα χινάτα mentionnés dans le même texte (p. 244). Ces derniers sont, en revanche, à identifier avec les *drakhani k'inati* du synodikon géorgien d'Iviron (Blake, *art. cit.*, p.28). Faut-il encore distinguer ceux-ci des χιχάτα, variété de νομίσματα τραχέα mentionnée dans le testament de Grégoire Pakourianos (Ὀρθοδοξία, 5, 1930, p. 616) ? La question mériterait une étude particulière ; ce document mal édité comporte en effet de nombreuses erreurs de lecture et notamment de datation. D'autre part, on ne peut encore trouver d'étymologie ou d'explication satisfaisante pour ces deux dernières appellations.

parce que jugée inutile, ou bien n'ait jamais été adoptée par la langue courante, à la différence de *théotokia*[25].

La réforme monétaire d'Alexis Ier Comnène n'exerce d'effets qu'à l'intérieur des limites de l'empire, et le *michaèlaton* reste plus longtemps en circulation dans les régions restées byzantines, ou du moins en relations étroites avec Byzance, jusqu'au règne de Michel VII. D'une part, l'Italie méridionale où, dans des actes de vente conclus à Bari de 1086 à 1099, les paiements sont effectués en solidi de cet empereur[26] ; en 1103 ils figurent encore dans un testament avec des deniers de Lucques, de l'or et de l'argent non monnayé[27]. D'autre part, la Syrie du Nord où, en 1103, Baudouin d'Édesse verse en ce numéraire la solde de ses chevaliers[28], et où, en 1124, la rançon du même Baudouin, devenu roi de Jérusalem, fait prisonnier par l'émir d'Alep, se monte à cent mille « michelois »[29]. Il ne faut pas s'exagérer l'importance de ces survivances, explicables l'une et l'autre par les conséquences des efforts diplomatiques ou militaires de Michel VII dans ces régions : les versements importants faits à Robert Guiscard[30], les dépenses nécessitées autour d'Antioche par la lutte contre les Turcs.

On sait enfin qu'Alexis Comnène utilisa encore à quelques reprises le *michaèlaton* pour des paiements extérieurs : versements promis à Bohémond par le traité de 1108[31], dons faits à l'abbaye du Mont-Cassin en 1112[32]. Dans les deux cas, *michaèlaton* désigne des pièces réelles et ne peut être entendu comme monnaie de compte. Cela ne fait aucun doute pour les donations au Mont-Cassin. De même, les termes du traité de Déabolis sont sans ambiguïté : Bohémond recevra deux cents livres d'or τοῦ προβεβασιλευκότος κυρίου Μιχαὴλ ποιότητά τε καὶ χαραγὴν ἀποφέροντα[33].

25. MM, VI, p. 98, 100. A. Frolow, Les noms de monnaies dans le typikon du Pantokratôr, *BySl.*, 10, 1949, p. 250-251. V. Laurent, Les monnaies tricéphales de Jean Comnène, *Rev. Numism.*, V, 13, 1951, p. 101.

26. *Cod. dipl. barese*, V, 15 (1086) ; 17 (1087) ; 19 (1088) ; 25 (1089) ; 32 (1091) ; 34 (1093) ; 36, 38 et 39 (1094) ; 42 (1097) ; 48 (1099).

27. *Cod. dipl. barese*, V, 62.

28. Guillaume de Tyr, *Rec. Hist. Crois. Occidentaux*, II, p. 470 : « triginta millium michaelitarum quod genus aureorum tunc in publicis commerciis erat celebre, a quodam imperatore Constantinopolitano, qui eam monetam sua faceret insignem imagine, Michaele nomine, sic nuncupatum. »

29. *Ibid.*, p. 576 : « Dicitur autem summa pro se pactae pecuniae fuisse centum mille michaelitarum, quae moneta in regionibus illis, in publicis commerciis et rerum venalium foro principatum tenebat. » La mention du *michaèlaton* appartient probablement à une source antérieure utilisée par Guillaume de Tyr, mais on ne peut savoir si ces commentaires y figuraient déjà ou s'il s'agit d'une glose ajoutée par l'historien.

30. Cf. le chrysobulle de Michel VII pour Robert Guiscard : Dölger, *Regesten*, 1003, et son commentaire par H. Bibicou, *Byz.*, 29-30, 1960-1961, p. 43-75.

31. Anne Comnène, Leib, III, p. 163, l. 22 ; Dölger, *Regesten*, 1243.

32. *Chron. Mon. Casinensis, MGH*, Scr., VII, p. 770, 785 : « libras octo solidorum michalatorum » ; Dölger, *Regesten*, 1262.

33. Anne Comnène, Leib, III, p. 137, l. 8-9. L'expression προβεβασιλευκὼς se rapporte à un empereur ayant précédé de peu le souverain régnant, et s'appliquerait difficilement à Michel IV. Ainsi, dans la *Vita Basilii*, V, 29, προβεβασιλευκὼς désigne Michel III, prédécesseur immédiat de Basile Ier.

Les versements sont effectués en *michaèlata* parce que cette espèce est plus facilement acceptée, tant en Syrie du Nord qu'en Italie méridionale, où il en circule encore un certain nombre. Dans les deux cas, il s'agit du phénomène, connu pour des périodes plus récentes, de « survivance périphérique » : une espèce tombée en désuétude dans son pays d'émission continue d'être employée à la périphérie[34]. En Syrie du Nord, plus exactement sur le haut Euphrate, c'est peut-être aussi une « utilisation renouvelée » de la monnaie : les pièces enfouies à la fin du XI[e] siècle[35] sont exhumées et remises en circulation au début du XII[e] siècle[36]. Dans cette région, l'absence d'autorité politique frappant monnaie d'or contribue aussi à expliquer que les *michaèlata* aient été utilisés à nouveau tels quels. En Italie méridionale, la survivance ininterrompue du *michaèlaton* dans la circulation monétaire est favorisée par l'équivalence de son titre avec celui des taris siciliens, 691 ‰, soit environ 16 carats. Le change entre les deux monnaies, *michaèlaton* et tari, s'établit donc facilement à 1 pour 5, selon le simple rapport pondéral, puisqu'elles ont le même titre. Il n'en serait pas de même avec l'hyperpère, de titre supérieur au tari et au *michaèlaton* (20 carats au lieu de 16). Il est donc normal que le *michaèlaton* soit resté très longtemps en circulation en Italie méridionale, où il convenait mieux aux besoins des échanges que l'hyperpère[37], puisqu'il était de même aloi que le tari normand.

Cécile MORRISSON.

34. J'emprunte cette expression à M. Grierson, qui cite le cas de pièces britanniques antérieures à 1920, circulant encore actuellement en Irlande, tandis qu'elles sont rares en Angleterre.

35. Cf. les nombreux enfouissements de cette époque signalés dans le Diarbekir par S. MC A. MOSSER, A Bibliography of Byzantine coin hoards, *A. N. S. Numism. Notes and Monographs*, n° 67, New York, 1935.

36. On connaît d'autres exemples de trésors mis à jour en grande quantité : ainsi sous Basile I[er], πολλοὺς τῶν ὑπὸ γῆν θησαυρῶν ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ εἰς φῶς προελθεῖν (*Vita Basilii*, V, 29, p. 256-257).

37. Sur la substitution du tari au nomisma dans la circulation monétaire de l'Italie méridionale, la recherche reste à faire ; cf. A. GUILLOU, Recherches sur la société et l'administration byzantines en Italie au XI[e] s., *XIII th Intern. Congress of Byz. Studies, Oxford, 1966, Supplementary Papers*, p. 116.

L'ÉPIBOLÈ A L'ÉPOQUE DES COMNÈNES

Les travaux précédemment consacrés à l'épibolè sous les Comnènes se fondent essentiellement sur trois chrysobulles d'Alexis Ier relatifs à l'épibolè de Lavra, délivrés respectivement en 1089, 1094 et 1109[1]. Ces actes ont donné lieu à des interprétations divergentes à propos de la nature et de la raison d'être de cette institution. Selon certains, ces documents fourniraient une des preuves décisives de la disparition, à cette époque, du transfert de l'impôt des terres improductives sur les voisins ou sur la commune, avec dévolution de la terre à ceux qui paient l'impôt, ainsi que d'un autre principe, jusqu'alors fondamental, de la fiscalité byzantine : celui de la responsabilité collective dans le paiement de l'impôt foncier. Cette disparition remonterait à Romain III Argyre (1028-1034), de pair avec l'abolition de l'*allèlengyon*.

Or, pour se prononcer sur le sort de ces principes fiscaux entre la rédaction du Traité fiscal et l'époque des documents de Lavra, il est indispensable de dégager le sens des calculs complexes liés à la péréquation : terre-impôt, que ces documents impliquent, et d'autre part d'élucider les opérations — supposées par ces documents, alors même qu'ils n'y font que de vagues allusions — qui ont préludé à cette péréquation.

Un tel travail, pour aboutir à des résultats valables, requiert la connaissance de l'ensemble de la documentation relative à l'évolution de la terre possédée par le couvent et de son imposition. La nouvelle édition des Actes de Lavra, qui se base, pour la plupart des actes, édités précédemment d'après des copies de moines, sur les originaux, et embrasse la documentation conservée dans les archives du couvent, nous permet d'augurer que les éléments ainsi mis désormais à notre disposition, s'ils ne sont pas

1. G. Ostrogorsky, Die ländliche Steuergemeinde des byzantinischen Reiches im X. Jahrhundert, *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 20, 1928, p. 3-4 ; *Id.*, Das Steuersystem im byzantinischen Altertum und Mittelalter, *Byz.*, 6, 1931, p. 227 sq. ; Germaine Rouillard, L'épibolè au temps d'Alexis Ier Comnène, *Byz.*, 1935, p. 81 sq. ; L. Bréhier, Les institutions de l'empire byzantin, Paris, 1949, p. 260.

complets, du moins ne présentent pas de graves lacunes[2]. Aussi nous a-t-il paru opportum de proposer à nouveau[3] une interprétation des actes relatifs à l'épibolè de Lavra, en l'accompagnant de remarques sur la fiscalité rurale sous les Comnènes, mais en tenant compte, cette fois, des données numériques résultant de la documentation globale conservée pour le couvent, ainsi que des données d'autres documents contemporains, récemment édités ou étudiés[4].

L'épibolè de Lavra : rapport entre les possessions du couvent et son imposition

Reconstituons, pour commencer, l'affaire de l'épibolè de Lavra, telle qu'elle ressort des documents nº 50 (RC, nº 43), de 1089, nº 52 (RC, nº 48) de 1094 et nº 58 (RC, nº 53) de 1109.

Toute l'affaire se rattache à l'ordre d'Alexis Ier Comnène, en 1087-1088 (indiction 12), de procéder à un recensement général de la Macédoine ou même de l'empire[5], en vue de mettre à jour le tableau fiscal issu de deux recensements antérieurs effectués, le premier par Andronic entre 1044-1050, et le second par Kataphlôron autour de l'année 1079[6]. Ce sont justement les documents résultant de ces deux recensements qui sont à la base des actes ici considérés de Lavra.

L'acte nº 50 nous apprend que, au moment où le kritès et anagrapheus du thème de Boléron-Strymôn-Thessalonique entreprit, en exécution de son mandat, le règlement de l'épibolè de Lavra, ce couvent, suivant la déclaration de son higoumène, devait acquitter un impôt foncier de 46 7/24 nomismata, imposé par Andronic, conformément à l'isokôdikon (perdu) de ce dernier. Cette somme avait été majorée par Kataphlôron de 33 11/24 nomismata : Lavra avait donc à verser, au moment du contrôle fiscal de 1087-1088, 79 3/4 nomismata, déduction faite des impôts acquittés à

2. Le t. I de la nouvelle édition des *Actes de Lavra*, préparée par P. Lemerle-A. Guillou-N. Svoronos, paraîtra prochainement ; il comprend les actes jusqu'à 1204. Les nos des actes indiqués dans la présente étude sont ceux de la nouvelle édition ; pour les actes déjà édités, j'ajoute, entre parenthèses, les nos de l'ancienne édition de Germaine Rouillard-P. Collomp, Paris, 1937, sous le sigle *RC*.

3. Premier essai d'interprétation : N. Svoronos, Recherches sur le cadastre byzantin et la fiscalité aux xie et xiie siècles : le cadastre de Thèbes, *Bull. Corr. Hell.*, 83, 1959, p. 127-129.

4. N. Svoronos, Les privilèges de l'Église à l'époque des Comnènes : un rescrit inédit de Manuel Ier Comnène, *Tr. Mém.*, 1, 1965, p. 325 sq.

5. Alexis Ier adresse au kritès et anagrapheus du thème de Boléron-Strymôn-Thessalonique un κοινὸς ὁρισμός concernant l'épibolè de tous les contribuables du thème : *Actes de Lavra*, I, 50 (*RC*, nº 43), l. 51-52.

6. Sur la chronologie de ces recensements, P. Lemerle, Note sur la date de trois documents athonites et sur trois fonctionnaires du xie siècle, *REB*, 10, 1952, p. 109 sq.; en outre, les notes des *Actes de Lavra*, I, nº 39 (*RC*, nº 32).

Adrien Comnène, frère d'Alexis Ier, pour les terres du couvent à Cassandra, dont il avait reçu l'apanage[7].

Précisons au préalable que la majoration, d'environ 72,25 %, portée par Kataphlôron, ne saurait refléter un accroissement comparable de la fortune du couvent par voie d'acquisitions légales, d'achats ou de donations. D'après la documentation conservée, qui ne semble pas trop lacunaire à cet égard, les acquisitions signalées entre 1044 et 1079 consistent dans les petits couvents de Atziioannou et Saint-Élie (1045)[8] à l'intérieur de l'Athos, et par conséquent hors compte, la terre du couvent de Kalaphatou (1065)[9], une partie de la terre d'Ardaméri (1076-1077), celle-ci d'une certaine importance puisqu'elle avait été achetée 72 nomismata[10], enfin un ajustement du bornage à Kaména (1071)[11]. Ces acquisitions réunies ne justifiaient pas une augmentation aussi considérable. Celle-ci doit être imputée plutôt, soit à une hausse nominale de l'imposition, consécutive à la dépréciation de la monnaie, soit à la suppression (« redressement ») d'anciennes détaxations, ou encore à l'accaparement des terres par Lavra et à l'existence d'une *périsseia* que Kataphlôron laisse au couvent, mais en grevant celui-ci de l'impôt correspondant ou enfin — et c'est même le plus probable, vu la suite de l'affaire — à tous ces facteurs ensemble[12].

7. Adrien Comnène avait reçu en don tous les biens de l'État sis dans la presqu'île de Cassandra, ainsi que tous les impôts, charges et droits dûs à l'État par les particuliers pour leurs biens de Cassandra. En 1084, Lavra avait réglé ses différends avec les représentants d'Adrien à propos de certains de ses biens et du paiement de ses impôts, conformément à une décision du juge de l'hippodrome, Michel Rhodios, confirmée par un chrysobulle d'Alexis Ier, d'août 1084. Il est précisé dans cet acte que Lavra versera ses impôts à Adrien, mais sans que ses moines puissent être considérés pour cela comme des parèques ; en outre, les biens et les parèques du couvent seront exempts de toute charge annexe (épèreia), angaria ou parangaria : *Actes de Lavra*, I, nº 46 (*RC*, nº 39).

8. Cf. notes dans *Actes de Lavra*, I, nº 19 (RC, nº 18).

9. *Actes de Lavra*, I, nº 34 (*RC*, nº 29).

10. *Actes de Lavra*, I, nº 37 : Lavra, pour régler le conflit qui l'oppose aux habitants de la commune d'Ardaméri (dans la région des Péristérai), où les parèques de Saint-André, métochion de Lavra, avaient usurpé des terres appartenant à la commune, achète les terres en litige pour 72 nomismata trachéa stavromichaèlata.

11. *Actes de Lavra*, I, nº 35. Lavra rétablit ses anciennes frontières dans la région de Kaména, qui avaient été déplacées par les moines d'Ivirôn.

12. A noter que, dans son acte de 1079, concernant le couvent du Sauveur, Kataphlôron déclare que le but de son inspection était d'examiner à fond les actes de ses prédécesseurs ; en suite de quoi il avait augmenté aussi l'impôt de ce modeste couvent : *Actes de Lavra*, I, nº 39 (*RC*, nº 32). Cf. encore l'*orthôsis* d'une *sympatheia* en 1098, apud Fr. Dölger, *Schatzkammer*, nº 65 ; de même, la contestation, par les agents du Fisc, des anciens privilèges fiscaux de Lavra, et les confirmations répétées de ceux-ci par les empereurs du xie s. Confirmation, par Romain III Argyre (1028-1034), de la propriété et des franchises portant sur une partie de l'impôt foncier de base (δημοσίου ἐκκοπὴ καὶ συμπάθεια) de l'île de Néoi, contestées, à cause de leur ancienneté et parce qu'elles n'avaient pas été enregistrées, par les agents du Fisc : Lavra continuera à payer pour l'île les deux nomismata fixés comme *dèmosion* à l'origine, et rien de plus. Confirmation, par le même Romain III, de l'an-

Quoi qu'il en soit, Lavra décide de ne plus acquitter le montant de l'augmentation imposée par Kataphlôron et d'abandonner au Fisc la terre correspondante. Elle adresse à cet effet une supplique à l'empereur, qui l'agrée et enjoint, par ordre spécial, à l'anagrapheus et kritès du thème, Xiphilin, d'évaluer l'épibolè de Lavra de la façon suivante. Xiphilin donnera au couvent la terre correspondant aux impôts d'Andronic, qui s'élèvent à 46 7/24 nomismata (imposition d'Andronic) ; il affectera, d'autre part, au Fisc la terre correspondant à la majoration survenue du fait de Kataphlôron, donc à 33 11/24 nomismata, et ce sur un taux d'épibolè de 535,5 modia. Ce taux n'est autre que le quotient de la division de la quantité de la terre déclarée par Lavra, soit 42 705 modia, par le montant de ses impôts, soit 79 3/4 nomismata. Ce taux fut encore relevé, au bénéfice de Lavra, par Xiphilin qui, constatant, au terme de son mesurage, une quantité de terre supérieure à la déclaration de Lavra, à savoir 47 052 modia (rigoureusement, 47 051 modia, 18 livres et 3 orgyies), estimant que l'intention de l'empereur était de fixer un taux qui serait le quotient de la division de la quantité de terre détenue, par les impôts, éleva ce taux à 590 modia, 1 livre[13]. C'est en fonction de ce taux qu'il répartit la terre entre Lavra et le Fisc : il donna, en conséquence, à Lavra 26 671,5 modia pour 46 7/24 nomismata d'impôts (imposition d'Andronic), et au Fisc 20 380,5 modia, correspondant aux 33 11/24 nomismata (majoration de Kataphlôron)[14]. Si Xiphilin avait appliqué le taux de 535,5 modia, il aurait dû donner à Lavra 24 790 modia, le reste, soit 22 262 modia (= 47 052—24 790), allant au Fisc. Le taux nouveau se soldait donc pour Lavra par un gain de 1 881 modia (= 26 671,5—24 790). Un chrysobulle d'Alexis I[er] confirma ce partage, entérina le taux établi par Xiphilin, dispensa Lavra de la majoration portée par Kataphlôron et garantit le couvent contre toute intervention des agents du Fisc, en leur interdisant de procéder à un nouveau mesurage des terres du couvent[15].

cienne exkousseia de Lavra et de ses dépendances pour 100 parèques et doulo-parèques. — Renouvellement de ces confirmations par Nicéphore III Botaneiatès (1079) : *Actes de Lavra*, I, n° 38 (*RC*, n° 31). — Affranchissement, par chrysobulle de Constantin IX Monomaque (1052), de l'obligation des fournitures et des kaniskia exigés par les fonctionnaires : *Actes de Lavra*, I, n° 31 (*RC*, n° 26). — Confirmation de ce privilège par Constantin X Doukas (1060), qui confirme également les anciennes franchises des Péristérai : *Actes de Lavra*, I, n° 33 (*RC*, n° 28). — Confirmation, en 1074, des deux chrysobulles mentionnés, par Michel VII Doukas, qui ajoute une franchise générale affectant les épèreiai et aussi le *prosodion* des parèques : *Actes de Lavra*, I, n° 36 (*RC*, n° 30). A ajouter d'autres confirmations d'anciens privilèges, et des nouvelles franchises, accordées par Nicéphore III Botaneiatès en 1079, et par Alexis I[er] Comnène : *Actes de Lavra*, I, n° 38 (*RC*, n° 31) et n° 46 (*RC*, n° 39).

13. L'erreur de calcul de Xiphilin est minime : 47 052 : 79 3/4 = 589, 987.

14. L'erreur de calcul est ici plus considérable : 46 7/24 $\times$ 590 = 27 312 environ : 33 11/24 $\times$ 590 = 19 740. Les calculs de Xiphilin favorisent donc légèrement le Fisc.

15. *Actes de Lavra*, I, n° 50 (RC, n° 43).

Les choses restèrent en l'état jusqu'au moment où certaines gens firent observer à l'empereur que le mesurage de Xiphilin lésait gravement le Fisc. Alexis Ier charge alors (peu avant février 1094) l'anagrapheus Xéros de reprendre l'affaire[16]. Celui-ci entreprend donc un nouvel établissement de l'épibolè et trouve un excédent de terre *(périsseia)* de quelque 11 000 modia[17]. Les lavriotes reconnaissent les faits, mais sollicitent la clémence de l'empereur qui, bon prince, leur fait don d'une partie de cette périsseia, en l'occurrence, de 8 000 modia, et confirme par chrysobulle ce nouveau règlement, en même temps qu'il garantit Lavra contre tout mesurage futur et contre les interventions des agents du Fisc[18]. On a tout lieu de penser que Lavra finit par obtenir de l'empereur la donation des quelque 3 000 modia restants, car le chrysobulle de 1109 fait état d'une donation de 11 000 modia[19]. C'est ainsi que Lavra réussit à garder toute la terre donnée par Xiphilin (26 671 modia).

Entre 1094 et 1107-1108 — intervalle où se place un nouveau recensement général de la Macédoine, confié au logothète des sékréta, Michel[20] —, les mutations attestées par notre documentation sur Lavra sont les suivantes : à l'intérieur de l'Athos, agrandissement du terrain de Prophourni près de Karyés, en 1108[21] ; hors des frontières de l'Athos, acquisition, en 1101-1102, de la propriété définitive du couvent de Kalaphatou, qui se trouvait depuis 1065 sous la tutelle de Lavra[22] ; échange, en 1104, du proasteion Barzachanion, donné par Lavra au Fisc — qui le dévolue à l'Orphanotropheion — contre les proasteia d'Asmalou et de Lôrotomou, dans la région de Thessalonique[23] ; abandon au Fisc des proasteia des Péristérai et

16. *Actes de Lavra*, I, n° 52 (RC, n° 48). Les dénonciateurs étaient sans doute les intendants des terres du frère de l'empereur, Isaac qui, antérieurement à 1092, avait reçu un apanage dans la région de Thessalonique, puisque c'est à lui que les moines devaient payer l'impôt pour leurs biens sis dans cette région, par exemple pour les terres du métochion de Lavra, Saint-André des Péristérai. Lavra devait se trouver en difficulté avec les gens d'Isaac, vu qu'elle demande et obtient, en 1092, un chrysobulle d'Alexis Ier, qui garantit les terres du métochion contre toutes charges et vexations de la part des intendants d'Isaac, qui n'auront d'autre droit que de toucher les impôts des moines : *Actes de Lavra*, I, n° 51 (RC, n° 46) ; Fr. Dölger, *Schatzkammer*, n° 14. Il faut croire que la terre fiscale de la région avait été cédée à Isaac, d'où l'intérêt de ses intendants pour le dommage causé au Fisc. Cf. la situation analogue créée dans l'apanage d'Adrien Comnène à Cassandra, mais les impôts de Lavra, qui lui revenaient sont exclus des calculs de nos documents, voir p. 376-377.

17. Pour l'origine de cette périsseia, voir plus bas, p. 387-388.

18. *Actes de Lavra*, I, n° 52 (RC, n° 48).

19. *Actes de Lavra*, I, n° 58 (RC, n° 53).

20. *Ibid.*

21. *Actes de Lavra*, I, n° 57 (RC, n° 52).

22. *Actes de Lavra*, I, n° 54 (RC, n° 49) ; cf. n° 34 (RC, n° 29) ; p. 377.

23. *Actes de Lavra*, I, n° 56 (RC, n° 51). Sur les circonstances de l'échange de Barzachanion contre Asmalou et Lôrotomou, nous renvoyons à l'analyse et aux notes qui accompagnent l'acte n° 56 dans la nouvelle édition des Actes de Lavra.

de Tzéchlianés[24]. Ces dernières mutations, qui paraissent importantes, méritent que l'on s'y arrête un peu.

Le proasteion de Barzachanion comprenait, outre un moulin d'hiver et un jardin en friche, la quantité de terre suivante[25] :

1re qualité	pâtures et terres de montagne	total
3 549 m.	3 413 m.	= 6 962 m.

Les proasteia reçus en échange par Lavra comprenaient :

	1re qualité	2e qualité	3e qualité	
Asmalou[26]	980 m.	300 m.	3 702,5 m.	= 4 982,5 m.
Lôrotomou[27]	2 048 m.			= 2 048 m.
Totaux	3 028 m.	300 m.	3 702,5 m.	= 7 030,5 m.

Lavra reçoit donc :

—521 m.	+589,5 m.	= +68,5 m.

Autrement dit, Lavra n'avait pas retiré de cet échange un gain de terre important : elle avait seulement gagné un plus grand nombre de parèques à installer sur ses terres. En effet, à Barzachanion, Lavra possédait comme parèques[28] :

	dizeugites	zeugarates	boïdates	aktèmones	total zeug.	aktèm.
	4	11			= 19	
Elle reçoit :						
à Asmalou[29]		9	3	2	= 10 ½	2
à Lôrotomou[30]		9	7	5	= 12 ½	5
Totaux		18	10	7	= 23	7[31]

On compte, en outre, pour Lavra le moulin d'Asmalou pour un parèque zeugarate, l'autre moulin de ce proasteion étant échangé contre celui de Barzachanion[32]. Lavra reçoit, d'autre part, le droit d'installer sur ses terres,

24. *Actes de Lavra*, I, nº 58 (RC, nº 53).
25. *Actes de Lavra*, I, nº 56 (RC, nº 51), l. 30-33.
26. *Ibid.*, l. 47-48.
27. *Ibid.*, l. 49-50.
28. *Ibid.*, l. 32-33.
29. *Ibid.*, l. 48-49.
30. *Ibid.*, l. 50.
31. *Ibid.*, l. 51 : Michel compte 24 zeugarates et 3 aktèmones ; nous avons donc l'équivalence : 2 boïdates = 1 zeugarate ; 2 aktèmones = 1 boïdate ; 4 aktèmones = 1 zeugarate.
32. *Ibid.*, l. 51-53.

en plus des 80 parèques affranchis qu'elle avait déjà reçu autorisation d'installer à Barzachanion, 10 parèques affranchis de toute charge[33]. Elle obtient encore une franchise générale de toute charge (entendez des *épèreiai*) pour tous ses biens et parèques, et la suppression des charges de la strateia et de la poste. Elle n'aura à acquitter d'impôt pour Asmalou et Lôrotomou que les 8 aspres trachéa qu'elle versait autrefois pour Barzachanion[34]. Pour ses autres biens, elle acquittera les impôts imposés par Andronic[35]. En somme, cet échange n'apporte aucun changement, en terre ni en impôts, dans les éléments de la comptabilité fiscale de Lavra[36].

L'abandon des Péristérai et de Tzéchlianés a dû suivre de très près l'échange de Barzachanion[37]. A l'origine de cet abandon, et peut-être de l'échange mentionné, on trouve une fraude fiscale de Lavra qui, en violation des règlements antérieurs, avait annexé une grande quantité de terre qu'elle détenait comme *périsseia*. Cette périsseia fut sans doute découverte par les agents du Fisc qui venaient de lui imposer des charges pour la poste et pour la flotte (δρόμου καὶ πλοὸς βάρος). Lavra, reconnaissant les faits, renouvelle le procédé qui lui a déjà réussi : elle fait appel à la clémence impériale, mais elle abandonne au Fisc Péristérai et Tzechlianés ; non du reste sans avoir bien fait ses calculs, car elle demande en échange : 1° la confirmation de la pleine propriété des biens restants ; 2° la suppression des charges de la poste et de la flotte[38]. L'empereur agrée la requête mais, ne se fiant plus aux déclarations de Lavra, ordonne, par prostagma, qu'après avoir fait le mesurage de toutes les terres détenues, en spécifiant les catégories et la quantité de ladite terre, on donne au couvent : 1° la terre correspondant à ses impôts ; 2° la terre détenue en vertu de donations impériales (libre d'impôt) ; 3° sur la terre qui pourrait se trouver en excédent, un supplément de 16 000 modia, nouvelle libéralité impériale ; 4° enfin, les charges de la poste et de la flotte seront supprimées et déclarées *logisima*[39]. En exécution de ce prostagma, Péristérai et Tzéchlianés ont fait retour à l'État, qui les dévolue à l'Orphanotropheion, mais le mesurage des terres du couvent et la péréquation ont été longtemps différés, jusqu'au recensement

33. *Ibid.*, l. 44-45, 81-85.
34. *Ibid.*, l. 84-106.
35. *Ibid.*, l. 106.
36. Le surplus de 68, 5 modia de terre de troisième catégorie qui apparaît en faveur de Lavra, dans l'échange de Barzachanion, ne compense pas les 521 modia de terre de première catégorie non reçus. La terre de 480 modia cédée par l'empereur à Lavra, en sus de la terre équivalant à celle de Barzachanion, et qui était à prélever sur la *périsseia* trouvée dans les deux proasteia d'Asmalou et de Lôrotomou (*Actes de Lavra, ibid.*, l. 43-44), ne semble pas avoir été donnée : sans doute les agents qui avaient fait la *paradosis* n'avaient-ils pas trouvé d'excédent à attribuer.
37. Au moment du recensement de 1107-1108, un assez long temps s'était écoulé depuis l'abandon des Péristérai et de Tzechlianés et leur dévolution au sékréton de l'Orphanotropheion.
38. *Actes de Lavra*, I, n° 58 (RC, n° 53), l. 1-10.
39. *Ibid.*, l. 10-19.

mentionné du logothète des sékréta Michel[40]. Les données chiffrées de ce recensement, comparées avec celles du recensement de 1089, corrigé par le contrôle de Xéros en 1094, laissent apparaître avec évidence l'énorme quantité de terre accaparée par Lavra, qui réussit chaque fois, grâce au procédé désormais consacré — transformation de la périsseia en donation impériale — à garder la majeure partie de cette terre détenue illégalement.

En effet Michel, mesurant la terre qui reste à Lavra après l'abandon des Péristérai et de Tzéchlianés, trouve 51 403 modia, 8 livres[41] : autrement dit, Lavra, entre le règlement de 1094 et le recensement de 1107-1108, avait doublé sa terre ; elle détenait en effet au moment de ce recensement, et ce, nonobstant l'abandon des Péristérai et de Tzéchlianés, une périsseia de plus de 27 000 modia[42]. Les impôts payés déduits,toujours d'après l'isokôdikon d'Andronic, ne s'élevaient qu'à 27 5/24 nomismata, dont 23 5/24 seulement correspondraient à l'impôt foncier donnant droit à une *ikanôsis* en terre, les 4 autres nomismata représentant des impôts sur les bâtiments possédés par Lavra à Bryai[43]. Michel, appliquant lui aussi l'ancien taux d'épibolè fixé par l'empereur, à savoir 535,5 modia, attribue à Lavra :

a) La terre correspondant aux impôts : 23 5/24×535,5	= 12 428 modia[44]
b) Les anciennes donations	11 000 modia
c) Les nouvelles donations	16 000 modia[45]
Total :	= 39 428 modia

Lavra devrait donc abandonner encore au Fisc 12 000 modia de terre environ (51 403—39 428 = 11 975). Mais elle ne l'entend pas ainsi. De nouveau elle s'adresse à l'empereur qui, par un autre prostagma adressé à Michel, ordonne au fonctionnaire : 1° de donner encore une terre correspondant aux impôts des Péristérai et de Tzéchlianés abandonnés (que le couvent s'engage donc à payer dorénavant)[46], soit à $5\frac{1}{12}$ nomismata ; 2° de compter parmi les impôts donnant droit à une attribution de terre (*ikanôsis*) les 4 nomismata, précédemment non comptés, pour les maisons et le bain de Bryai ; 3° de porter le taux d'épibolè à 590 modia, c'est-à-dire

40. *Ibid.*, l. 19-24.
41. *Ibid.*, l. 26-27.
42. Elle devait détenir légalement la terre de 26 671 modia donnée par Xiphilin, que finalement elle avait gardée (voir p. 379), moins la terre des Péristérai et de Tzéchlianés qui, estimée d'après les 5 1/12 nomismata d'impôt (*Actes de Lavra*, I, n° 58 = RC, n° 53, l. 40-41) et selon le taux de Xiphilin (590 modia), donne 3000 modia environ. Lavra devait donc détenir 23 600 modia, ce qui implique, en sa faveur, une périsseia de 51 403—23 600 = 27 803 modia.
43. *Actes de Lavra*, I, n° 58 (RC, n° 53), l. 26-35.
44. Dans le document, 12 427 modia, 35 livres.
45. *Actes de Lavra*, I, n° 58 (RC, n° 53), l. 24-38.
46. En effet, après ce règlement, Lavra n'est dispensée que des mylopakta qu'elle acquittait pour les moulins des Péristérai et de Tzéchlianés, et non de l'impôt foncier proprement dit : *Actes de Lavra*, I, n° 58 (RC, n° 53), l. 83-86.

de revenir au taux de Xiphilin ; 4° d'ajouter encore 1 000 modia de terre, à titre de nouvelle donation impériale.

En conséquence de ce nouveau prostagma, Lavra reçoit[47] :

a) Terre correspondant aux impôts :	
(23 5/24+5 1/12+4 =) 32 7/24×590	= 19 052 modia
b) Donations anciennes et nouvelles :	
(11 000 +16 000+1 000)	= 28 000 modia
en tout :	= 47 052 modia

On n'est pas peu surpris de constater que toutes ces opérations compliquées, ces échanges et abandons, ces donations impériales bien calculées n'avaient de raison d'être que de permettre à Lavra de conserver toute la terre qu'elle possédait déjà lors du recensement de Xiphilin, en 1089. La quantité de terre donnée finalement par le logothète Michel est exactement celle qu'avait trouvée Xiphilin (le chiffre donné par celui-ci était : 47 051 modia, 18 livres et 3 orgyies). Lavra réussit ainsi, et c'est à quoi tendaient tous ses efforts, à ne plus payer l'augmentation imposée par Katophlôron sans perdre un seul modios de sa terre.

Procédés spéciaux appliqués à Lavra pour l'attribution de sa terre d'après les impôts à payer réellement

Ces procédés décrits, dans les documents que nous venons d'analyser, comme appliqués à l'épibolè de Lavra, sont, à plusieurs reprises, caractérisés par l'empereur lui-même comme des mesures exceptionnelles, voire même contraires aux ordonnances générales (κοινοὶ ὁρισμοί) appliquées aux autres possédants, et destinées à favoriser Lavra[48]. L'affirmation suffirait à nous mettre en garde contre toute généralisation hâtive touchant une transformation de la nature de l'épibolè à cette époque. Elle suggère même, au contraire, que les principes profonds du système, tel que nous le connaissons par le Traité fiscal, demeurent la règle. Rappelons donc d'abord les procédés décrits dans ledit Traité, et essayons ensuite de dégager la différence entre ces procédés et ceux, exceptionnels, qui sont appliqués en faveur de Lavra.

Observons, pour commencer que, dans ces documents, le terme ἐπιβολή

47. *Ibid.*, l. 38-54.

48. *Actes de Lavra*, I, n° 50 (RC, n° 43), l. 4-6 : μὴ κατὰ τὸν κοινὸν ποιήσασθαι ὁρισμόν, ὃς αὐτῷ ἐπιδέδοται καὶ κατὰ τῶν ἄλλων κρατεῖ ; *ibid.*, l. 13 : φιλανθρώπως καὶ συμπαθῶς ; *ibid.*, l. 31-32 : l'application des modalités de l'ordonnance commune aurait diminué la quantité de terre à attribuer à Lavra ; *ibid.*, l. 85-87 : ἰδιαίτατα. N° 52 (RC, n° 48), l. 9-12 : κατ' οἰκονομίαν ; *ibid.*, l. 18-19 : κατὰ τὴν πρότερον οἰκονομικῶς ὁρισθεῖσαν ἐπὶ τοῖς τοπίοις τῆς Λαύρας ἐπιβολήν ; surtout n° 58 (RC, n° 53), l. 66-68 : καὶ οὔτε τὸ ἰδιαίτατον τῆς ἐπιβολῆς ἐπὶ τοῖς τελουμένοις ἀνατραπήσεται ὡς τοῖς κοινοῖς ἐναντιούμενον ὁρισμοῖς.

ne semble désigner, comme on l'a dit[49], que la péréquation entre les impôts et la terre détenue (ἐπιβάλλουσα ou ἐφαρμόζουσα γῆ — τὰ ἐπιβάλλοντα)[50] sur la base d'un taux (tant de modia pour 1 nomisma : τὸ τῆς ἐπιβολῆς μέτρον — τὸ ποσὸν τῆς ἐπιβολῆς)[51], sur la fixation duquel nous nous sommes déjà arrêté et sur laquelle nous reviendrons. Autrement dit, le terme apparaît comme un synonyme de ἱκάνωσις — ἱκανοδοσία[52]. Mais ce rétrécissement de l'acception du terme est déjà perceptible dans le Traité fiscal[53], de sorte qu'on n'est pas fondé à en déduire que le principe du transfert des impôts et, dans certains cas, des terres correspondantes, et le principe de la responsabilité collective avaient définitivement disparu. Force est bien de constater que, comme il ressort clairement du Traité fiscal, on a réservé ce terme à l'opération finale de tout un mécanisme fiscal qui suppose deux opérations préalables : 1° établissement de l'assiette de l'impôt pour chaque contribuable d'une commune fiscale, en proportion de la quantité et de la qualité de la terre détenue, ce qui est le point de départ de tout le procédé ; 2° détermination des terres partiellement improductives d'impôt (ἀποκεκινημένοι στίχοι), des terres entièrement improductives d'impôts (ὁλόπτωτοι στίχοι — ἐξαλείμματα — ἐξαλιφέντες στίχοι) ; transfert de l'impôt et de la terre sur des contribuables, individuellement, ou sur la commune, suivant les cas ; octroi d'allègements (κουφισμοί) ou de dégrèvements, partiels ou totaux (συμπάθεια μερική — ὁλοσυμπάθητοι στίχοι) pour les contribuables ou les communes économiquement faibles ; détermination des terres définitivement abandonnées et leur affectation au Fisc, qui pouvait en disposer (en les vendant ou en en faisant don aux communes, ou à des contribuables particuliers) et suppression des impôts correspondants (κλάσματα) ; estimation, enfin, de diverses exonéra-

49. Voir p. 375, n. 1.

50. *Actes de Lavra*, I, n° 50 (RC, n° 43), l. 1-8 ; l. 13-14 : τὴν ἐπιβολὴν τῶν τοῦ Ἀνδρονίκου τελεσμάτων οὕτως ἔχειν παρεκελεύσατο, τὴν δ' ἄλλην γῆν τῷ δημοσίῳ ὑπέθηκε ; *ibid.*, l. 16 : ἀνεμετρήθη ἡ ἐπιβάλλουσα ὅλη γῆ τοῖς ἑβδομηκονταεννέα πρὸς τῷ ἡμίσει καὶ τετάρτῳ νομίσματι... ; *ibid.*, l. 20 : τῆς ἐπιβολῆς γενομένης ἐφ' ἑκάστῳ νομίσματι μοδίων πεντακοσίων ἐννενήκοντα καὶ λίτρας μιᾶς ; *ibid.*, l. 23-24 : ὅσαπερ τοῖς τοῦ Ἀνδρονίκου τελέσμασιν εὑρέθησαν ἐπιβάλλοντα ; *ibid.*, l. 30-31 : τὴν οὕτω γενομένην ἐπιβολὴν ἐπὶ τοῖς προαναγραφεῖσι τοῦ Ἀνδρονίκου τελέσμασι ; *ibid.*, l. 37-38 : καὶ ἀνακεῖσθαι μὲν τῷ δημοσίῳ ὅση τοῖς τοῦ Καταφλῶρον νομίσμασι ἐπιβάλλειν διέγνωσται ; *ibid.*, l. 39-40 : τῆς ἐφ' ἑκάστῳ νομίσματι ἐπιβολῆς. N° 52 (RC, n° 48), l. 9-11 : οὐχ ὡς ἔδει τῆς ἐπιβολῆς γενομένης ἐπὶ τοῖς ἐπικειμένοις ταύτῃ δημοσίοις τελέσμασι ; *ibid.*, l. 12 : ἄλλως τὴν ἐπιβολὴν τῆς γῆς (...) ἐπὶ τοῖς τοπίοις τῆς τοιαύτης Λαύρας (...) θεσπισάσης προβῆναι. N° 58 (RC, n° 53), l. 12-13 : ἀποδοθῆναι μὲν αὐτῇ πρότερον τὴν ὑπὲρ τῶν δημοσίων τελῶν ἐφαρμόζουσαν γῆν ; *ibid.*, l. 30-31 : κατὰ τὸν προγεγονότα περὶ τῆς ἐπιβολῆς ὁρισμὸν ἐπ' αὐτοῖς τοῖς κτήμασι τῆς μονῆς ; *ibid.*, l. 48-50 : πᾶσαν τὴν οὕτω προσαρμόσασαν αὐτῇ γῆν, τήν τε δεδωρημένην αὐτῇ (...) καὶ τὴν τοῖς δημοσίοις ἐπιβάλλουσαν τέλεσι, κατὰ τὸν εἰρημένον ὁρισμὸν τῆς ἐπιβολῆς.

51. *Actes de Lavra*, I, n° 50 (RC, n° 43), l. 44-45 ; n° 58 (RC, n° 53), l. 44-45 : ἐπηύξησε δὲ καὶ τὸ ποσὸν τῆς ἐπιβολῆς ἐπὶ τῇ τοῦ ὅλου τέλους πρὸς τὴν τοιαύτην μονὴν ἱκανοδοσίᾳ.

52. *Actes de Lavra*, I, n° 58 (RC, n° 53), l. 21, 38, 44-45.

53. *Traité fiscal* (éd. Fr. Dölger, *Beiträge*), p. 115, l. 2-12 : ἐπιβολὴ δὲ καὶ τῆς ῥίζης ἱκάνωσις ; p. 116, l. 38-43 ; p. 117, l. 17-18 : εἰ δ' οὖν ὁ τὴν ἐπιβολὴν ποιῆσαι βουλόμενος συνεισάγει ταῦτα, καὶ οὕτως τὴν ἱκάνωσιν ἀπεργάζεται ; p. 122, l. 10-11 ὁ τὴν ἱκάνωσιν καὶ ἐπιβολὴν τῶν χωρίων ἀμφοτέρων ποιῆσαι βουλόμενος.

tions de l'impôt accordées par privilège (λογίσιμα et σολέμνια de toute sorte). C'est dans ces opérations — dont les résultats étaient consignés dans divers documents et résumés dans les codices et les isokôdika, qui sont également à la base de nos documents concernant la péréquation dans le cas de Lavra — que l'on voit à l'œuvre le principe de la responsabilité collective et celui du transfert de l'impôt et de la terre improductive sur les contribuables voisins ou sur la commune. De ce transfert, nous avons d'ailleurs des mentions explicites à l'époque qui nous intéresse[54]. C'est en tenant compte de tous ces éléments que l'on pouvait procéder à la péréqua-

54. Fr. Dölger, *Beiträge*, p. 130-133 ; *Id.*, Das Fortbestehen der Epibole in mittel-und spätbyzantinischer Zeit, *Studi in memoria di A. Albertoni*, II, 1934, p. 5-11 ; *Id.*, *BZ*, 35, 1935, p. 14 et 36, 1936, p. 157-161 ; N. Svoronos, *Le cadastre de Thèbes*, p. 119-129. — Parmi les exemples qui montrent avec évidence l'existence, à notre époque, du principe de la responsabilité collective des contribuables d'une commune et le transfert de l'impôt et de la terre abandonnée correspondante à des contribuables demeurés dans la commune, nous avons cité (*Le cadastre de Thèbes*, p. 123-124) le cas de la commune de Koutarianè avec ses dépendances : Bolobisda et Ramnon, d'après l'édition, basée sur une copie défectueuse, d'un chrysobulle d'Alexis Ier (*Actes de Lavra*, éd. RC, nº 36, l. 1-8). Une nouvelle étude de la tradition manuscrite (*Actes de Lavra*, I, nº 43) permet d'introduire quelques corrections et précisions. La commune de Koutarianè et ses dépendances (entendez les terres d'État de cette commune) avaient été données au couvent des Amalfitains. Les habitants de la commune avaient abandonné leurs terres, pour s'installer dans d'autres communes ou dans les domaines d'autres personnes ; le plus grand nombre des paysans déguerpis avait même disparu sans laisser de traces ; seul un petit nombre restait encore dans la région : τοὺς δὲ καὶ τέλεον ἐξαλειφθῆναι, ὀλίγους δέ τινας περιλελεῖφθαι (RC, l. 10-11). Pour cette raison, les Amalfitains risquaient de se voir réclamer les impôts correspondant aux terres abandonnées : δι' ἣν αἰτίαν τῇ δηλωθείσῃ μονῇ ἐπικινδύνευεν εἰσπράττεσθαι τὰ τῶν δηλωθέντων χωρίων τελέσματα (RC, l. 11-12). Aussi fut-il décidé que les stases abandonnées, et dont les possesseurs-cultivateurs avaient disparu sans laisser de traces (τὰ τῶν ἐξηλειμμένων στάσεων τόπια τῶν αὐτῶν χωρίων RC, l. 13-14), seraient détenues en pleine propriété par les Amalfitains qui, en contre-partie, verseraient les impôts correspondants. Mais les héritiers des paysans déguerpis, qui étaient restés dans la région, ne seraient nullement déchus de leurs stases : ils demeureraient les propriétaires et verseraient les impôts de ces terres. C'est ainsi, croyons-nous, qu'il faut interpréter le passage, corrompu (RC, l. 16-18), relatif au cas de ces derniers paysans, en le restituant comme suit : οἱ δέ γε περιλειφθέντες κληρονόμοι τῶν ἰδίων μηδόλως (au lieu de μερῶν) ἐκπέσωσι στάσεων (au lieu de στάσεως), ἀλλὰ δεσπόζοντες τούτων ἀμετακινήτως εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον, τὰ ὑπὲρ αὐτῶν τελέσματα καταβάλλωνται. Cet arrangement est conforme aux indications du Traité fiscal (Fr. Dölger, *Beiträge*, p. 118-119), d'après lequel les impôts des terres abandonnées (ἐξαλιφέντα) ayant appartenu à des personnes disparues sans laisser de traces seront transférés à ceux qui sont restés dans la commune, à moins qu'un dégrèvement n'intervienne, et au bout de trente ans, c'est-à-dire lorsqu'il n'y a plus à compter sur un retour des possesseurs disparus, ces terres, déclarées klasmata, deviennent la propriété de l'État, qui en dispose à sa guise. Dans le cas présent, ces terres sont cédées aux Amalfitains, qui devront payer les impôts. Quant aux terres abandonnées appartenant à des personnes dont la résidence est connue, elles restent la propriété des anciens possesseurs, dont on escompte le retour et, en attendant, on procède à des allègements : au retour des anciens possesseurs ou de leurs héritiers, les impôts de ces terres sont rétablis ; c'est ce qui s'est passé dans le cas ci-dessus analysé.

tion : impôt-terre, c'est-à-dire attribuer la quantité de la terre correspondant au montant des impôts — ce à quoi le Traité fiscal, comme du reste nos documents, donne le nom d'*épibolè* ou *ikanôsis* — suivant un taux d'*épibolè* déterminé de la façon suivante. On évaluait le montant global de l'impôt originel d'une commune (ῥίζα), à savoir les sommes réellement payées ainsi que les sommes provisoirement ou définitivement exonérées ; on évaluait d'autre part la quantité de la terre taxée ; le quotient de la division de cette quantité par la somme de l'impôt constituait le taux de l'épibolè, et indiquait combien de modia de terre devaient correspondre à un nomisma d'impôt, chaque commune pouvant avoir son propre taux d'épibolè. Ce taux permettait de contrôler, à l'occasion des révisions périodiques du cadastre et des inspections, si un contribuable détenait bien la quantité de terre qui correspondait à ses impôts, ou s'il avait accaparé des terres, surtout des terres vacantes dans les communes ; ce taux permettait aussi de déterminer la terre improductive d'impôt et d'en répartir les charges, et la terre elle-même, entre les contribuables demeurant dans la commune, ou d'affecter cette terre au Fisc. Dans tous ces cas, la terre qui excédait la quantité correspondant à la somme de l'impôt était déclarée *périsseia* ou terre περιττή. Enfin le taux d'épibolè fournissait une base d'estimation lors d'une augmentation générale de l'impôt ou de son ajustement à la valeur intrinsèque de la monnaie, comme c'est le cas à partir de la seconde moitié du XIe siècle, où l'on voit ce taux abaissé[55].

C'est la façon de calculer le taux d'épibolè sans tenir compte, du moins apparemment, des exonérations ou allègements (sympatheiai-klasmata-logisima, etc.), ainsi que la fixation de ce taux d'une façon globale pour l'ensemble des possessions de Lavra sises dans plusieurs communes rurales, qui constituent la différence fondamentale entre le Traité fiscal et nos documents et permet d'apprécier le caractère exceptionnel de la mesure prise en faveur de Lavra.

Regardons-y de plus près. Le taux de 535,5 modia pour 1 nomisma avait été fixé par l'empereur sur la base de la déclaration de l'higoumène de Lavra (42 705 modia de terre et 79 3/4 d'impôt correspondant), ce taux étant le quotient de la division de la surface de la terre par le chiffre des impôts, soit 42 705 : 79 3/4, selon les règles du Traité fiscal. Mais cette conformité au Traité n'est qu'apparente. Ce mode de calcul du taux serait effectivement conforme aux règles susdites si les 79 3/4 nomismata représentaient l'impôt originel du couvent et englobaient tant les impôts réellement payés (télouména) que les impôts faisant l'objet d'une exonération (sympatheiai-klasmata-logisima, etc.), ou encore si Lavra ne bénéficiait

55. Pour plus de détails, se reporter à Fr. Dölger, *Beiträge*, p. 128 sq. ; P. Lemerle, Esquisse pour une histoire agraire de Byzance, *Rev. Hist.*, 230, 1958, p. 262 sq. ; N. Svoronos, *Le cadastre de Thèbes*, p. 119-129 ; *Id.*, Les privilèges de l'Église à l'époque des Comnènes : un rescrit inédit de Manuel Comnène, *Tr. Mém.*, 1, 1965, p. 337 sq.

pas d'exonérations ou de privilèges fiscaux attachés à la terre détenue. Mais même ces conditions supposées remplies — et nous verrons qu'il n'en est rien — cette manière de calculer constitue une faveur pour Lavra. En effet l'empereur, en acceptant sans contrôle les déclarations des moines concernant la quantité de terre détenue et l'impôt correspondant, portait d'abord atteinte à la raison d'être de ce taux, qui cessait d'être un instrument de contrôle pour devenir un moyen de légitimer, dans le cas d'une déclaration inexacte, la possession de toute la terre déclarée, sans considérer si cette possession était justifiée par des impôts donnant droit à une attribution de terre, ou par des exonérations ou allègements bien fondés. Là est la première différence entre les modalités définies par le Traité fiscal et le procédé exceptionnel appliqué à Lavra, et aussi la première faveur de l'empereur à l'égard du couvent. Supposons même exacts les chiffres déclarés par Lavra : ce taux aurait encore des chances d'être favorable au couvent, puisqu'il restait inchangé depuis 1079 et n'augmentait pas ses impôts, au contraire des autres possédants, dont le taux d'épibolè a pu être diminué en vue d'une augmentation de l'impôt ou de son ajustement à la valeur de la monnaie[56].

Or, les déclarations de Lavra n'étaient exactes, ni pour la quantité de terre — puisque Xiphilin avait trouvé un excédent de 4 347 modia et avait dû élever le taux de l'épibolè pour justifier la possession de Lavra — ni surtout quant au chiffre de l'impôt donnant droit à une *ikanôsis* en terre, de sorte que Lavra était bien consciente de détenir, au moment de sa déclaration de 1089, une *périsseia* importante[57].

On remarquera, en effet, que Lavra avait déclaré, en 1089, comme impôt résultant de l'isokôdikon d'Andronic et donnant droit à une ikanôsis, 46 7/24 nomismata[58]. Le logothète des sékréta, Michel, se basant sur le même isokôdikon, en déduit que ces impôts ne s'élèvent, en 1107-1108, qu'à

56. Voir p. 386.
57. *Actes de Lavra*, I, nº 52 (RC, nº 48), l. 7-9, chrysobulle de 1094 : ἡ σεβασμιωτάτη μεγάλη λαύρα τοῦ Ἁγίου Ἀθανασίου (...) ἐδέσποζε μὲν πρότερον γῆς περιττῆς, οὐχ ὡς ἔδει τῆς ἐπιβολῆς γινομένης (...) παρὰ τῶν ἀρχῆθεν χρηματισάντων ἀναγραφέων. Tout ceci se rapporte à la période d'avant l'ordonnance spéciale, fixant le taux d'épibolè de Lavra, envoyée à Xiphilin (*Actes de Lavra*, *ibid.*, l. 10-12). Ici l'empereur a l'air de découvrir l'existence d'une périsseia de Lavra après le contrôle de Xèros, et il l'attribue aux anagrapheis qui ont précédé Xiphilin : il a peut-être raison dans une certaine mesure, puisque l'on sait que Kataphlôron, en 1079, avait reçu mandat de contrôler et de rectifier les actes des anciens anagrapheis, ses prédécesseurs, parmi lesquels figuraient, entre autres, les actes d'Andronic (cf. notes au nº 39 des *Actes de Lavra*, I, et ci-dessus, p. 376-377). Il n'est donc pas exclu que les données de l'isokôdikon d'Andronic aient été favorables à Lavra — ou que la fraude sur le chiffre de l'impôt ait remonté à son époque ; on s'expliquerait alors l'entêtement de Lavra à vouloir se baser sur ce document, pour régler la question de ses possessions et de ses obligations fiscales, et se débarrasser à tout prix des corrections de Kataphlôron ; cf. ci-dessous, p. 388.
58. Voir p. 376.

23 5/24 nomismata[59]. La seule mutation, survenue entre ces deux dates, qui fût de nature à diminuer les impôts du couvent, était l'abandon des Péristérai et de Tzéchlianés, dont l'impôt s'élevait à 5 1/12 nomismata. Si les chiffres avancés par Lavra avaient été exacts, Michel aurait dû trouver : 46 7/24—5 1/12 = 41 5/24 nomismata. Autrement dit, Michel compte 18 nomismata de moins pour calculer la terre à attribuer à Lavra (41 5/24—23 5/24). Il devait donc entrer, dans les 46 7/24 nomismata déclarés par Lavra en 1089, 18 nomismata d'impôt ne donnant pas droit à une attribution de terre. Ce sont précisément ces nomismata excédentaires, ainsi que l'augmentation du taux de l'épibolè, de 535,5 à 590 modia, faite par Xiphilin, qui sont à l'origine de la périsseia de quelque 11 000 modia constatée par Xéros dans la terre donnée par Xiphilin. En effet, 18×590 = 10 620 modia, chiffre que le chrysobulle arrondit à 11 000 (on y lit d'ailleurs : ὡσεὶ περιμέτρου χιλιάδων ἕνδεκα)[60]. Xéros emploie donc le taux d'épibolè fixé par l'empereur (535,5) mais, après examen attentif de l'isokôdikon d'Andronic, soustrait du chiffre avancé par Lavra la somme qui ne correspondait pas à une taxation de la terre, ce que Xiphilin — soit complice de Lavra, soit victime d'un excès de confiance — avait omis de faire[61]. Ces 18 nomismata, qui ne devaient pas intervenir dans le calcul de l'épibolè, représentaient les impôts sur les constructions (bains, maisons, ateliers), sur les moulins, etc. Or nous savons que, mis à part Bryai, où 4 nomismata, sur un total de 6, représentaient des impôts de cette nature, Lavra possédait des moulins, des ateliers et des maisons dans plusieurs de ses domaines[62]. L'empereur, en acceptant de compter dans l'épibolè toute cette catégorie d'impôts (c'est bien ce qu'il fait en acceptant le taux de 590 modia de Xiphilin, puis les 4 nomismata des Bryai), accorde une deuxième faveur à Lavra, et c'est là une différence de plus entre le procédé appliqué pour le couvent athonite et celui qui est défini par le Traité fiscal.

Un autre point de différence, et le plus important, consiste dans le fait, comme on l'a dit, que le taux d'épibolè pour l'attribution de terre (ikanôsis) est calculé sur les impôts réellement payés (τελούμενα), et non sur l'impôt originel. Les documents ne permettent aucun doute : les sommes mentionnées — 46 7/24 nomismata imposés par Andronic en 1044-1050, 33 11/24 nomismata imposés, en 1079, par Kataphlôron (79 3/4 en tout),

59. Voir p. 382.

60. *Actes de Lavra*, I, n° 52 (RC, n° 48), l. 18-19.

61. Nous avons proposé ailleurs (*Le cadastre de Thèbes*, p. 128 et note 1) deux raisons pouvant expliquer la provenance de la périsseia trouvée par Xéros : d'une part, la différence des deux taux employés, cette explication garde sa valeur ; d'autre part, une astuce géodésique de Xiphilin, qui aurait mesuré les biens de Lavra avec le grand modios, alors que Xéros les aurait mesurés avec le modios ordinaire, il faut renoncer à cette seconde hypothèse.

62. A Hiérissos, à Kaména, à Thessalonique, à Péristérai, à Tzéchlianés, à Barzachanion, à Asmalou, et ailleurs : *Actes de Lavra*, n° 1 (RC, n° 1) ; n° 4 (RC, n° 2) ; n° 18 (RC, n° 17) ; n° 34 (RC, n° 29) ; n° 39 (RC, n° 32) ; n° 56 (RC, n° 51) ; n° 58 (RC, n° 53).

27 5/24 ou 23 5/24 nom. déduits par le logothète Michel en 1107-1108 — sont des sommes réellement payées, dans lesquelles n'entrent en compte ni les sympatheiai, ni les klasmata, ni les logisima.

En effet, d'après le chrysobulle de 1089, Lavra, avant l'arrangement intervenu à cette date, devait verser aux percepteurs, intégralement, la somme de 79 7/24 nomismata imposée par Andronic et Kataphlôron. C'est en vertu de cet arrangement que l'augmentation faite par Kataphlôron cesse d'être exigible et n'est plus portée dans les états annuels dressés en vue de la perception : ces nomismata correspondant à l'augmentation sont déclarés logisima[63]. La somme restant à payer à la suite de cet arrangement, à savoir 46 7/24, était désormais « le véritable et incontestable dèmosion »[64] et devait être versée intégralement aux percepteurs[65]. D'autre part, le chrysobulle de 1109, le document le plus précis de tous ceux qui ont trait à l'épibolè de Lavra, laisse clairement entendre que ni les klasmata, ni les sympatheiai, ni évidemment les logisima, n'étaient comptés dans cette somme. C'est bien pourquoi l'empereur, afin de garantir contre toute contestation future ce procédé, répétons-le, exceptionnel et contraire aux ordonnances communes (κοινοὶ ὁρισμοί), déclare sans effet pour Lavra une série d'ordonnances, entre autres celles qui concernent les klasmata et les sympatheiai[66].

63. *Actes de Lavra,* I, nº 50 (RC, nº 43), l. 74-80 : μηκέτι τὴν προδιαληφθεῖσαν μεγάλην λαύραν τοῦ Ἁγίου Ἀθανασίου ἐπιζητεῖσθαι παρὰ τῶν κατὰ καιροὺς φορολόγων τελέσματα, ἅπερ ὁ Καταφλῶρον ἐπηύξησε καὶ τοῖς τοῦ Ἀνδρονίκου προσθέμενος εἰς ἑβδομήκοντα ἐννέα πρὸς τῷ ἡμίσει καὶ τῷ τετάρτῳ διὰ πάντων ἐπόσωσεν · ἀλλὰ τὰ μὲν παρὰ τοῦ Καταφλῶρον ἐπιτεθέντα σχολάζειν καὶ μηδὲ παρὰ τῶν σεκρετικῶν ἐτησίως παρεκβάλλεσθαι ἢ εἰς ἀπαίτησιν ἀπολύεσθαι.

64. *Ibid.*, l. 63-69 : ἀληθὲς καὶ ἀναμφίβολον δημόσιον τὸ ἀπὸ τοῦδε εἶναί τε καὶ κρατεῖν.

65. *Ibid.*, l. 80-84 : τὰ δὲ παρὰ τοῦ Ἀνδρονίκου (...) μόνα παρὰ τῶν σεκρετικῶν παρεκβάλλεσθαι καὶ τοῖς ἀπαιτηταῖς παρὰ τῶν μοναχῶν τῆς μεγάλης Λαύρας καταβάλλεσθαι.

66. *Actes de Lavra,* nº 58 (RC, nº 53), l. 66-70 : καὶ οὔτε τὸ ἰδιαίτατον τῆς ἐπιβολῆς ἐπὶ τοῖς τελουμένοις ἀνατραπήσεται ὡς τοῖς κοινοῖς ἐναντιούμενον ὁρισμοῖς (...) οὐχ ὁ περὶ κλασμάτων καὶ συμπαθειῶν λόγος ἕξει χώραν ἐνταῦθα. Remarquons ici encore la terminologie précise de l'empereur, qui parle de *télouména,* et non de *télos* ou de *télesmata,* termes généraux désignant l'impôt théorique, sans considération des allègements ou des exonérations éventuelles, et qui peuvent du reste désigner aussi les impôts réellement payés lorsque le sens va de soi ; à titre d'exemples, *Actes de Lavra,* I, nº 50 (RC, nº 43), l. 7, 10, 12, 24, 35 (τελέσματα) ; nº 52 (RC, nº 48), l. 8 (δημόσια τελέσματα) ; nº 58 (RC, nº 53), l. 13, 27, 40, 44, 50 (τέλος ou δημόσιον τέλος). Mais quand on veut parler d'ikanôsis, on emploie τελούμενον : *Actes de Lavra,* I, nº 58 (RC, nº 53), l. 52-53 : ὅση σύμπασα παρεδόθη πρὸς αὐτὴν ὑπὲρ τῶν τελουμένων. Qu'il s'agisse ici d'impôts réellement payés, cela nous semble confirmé par un certain nombre de cas où nous pouvons saisir le rapport entre la terre et l'impôt correspondant ; ainsi pour le proasteion de Barzachanion, ou pour l'ensemble de la terre des proasteia d'Asmalou et de Lôrotomou, biens s'équivalant pour la quantité et la qualité de la terre, Lavra paie 8 nomismata trachéa pour une terre de toutes catégories d'environ 7 000 modia, ce qui établit, pour ces domaines, un taux d'épibolè de 7 000 : 8 = 875 (ci-dessus, p. 379-381). La terre clasmatique Ta Adrinou, de 334 modia, qui, donnée à Léon Képhalas et redevenue productrive, fut taxée de 4 7/12 nomismata, a un taux d'épibolè de 72,5 nomismata. Ces deux cas

Comparaison avec le système du Traité fiscal

Cette situation, et les mesures adoptées par Alexis Ier pour y faire face, rappellent les procédés analogues, appliqués sur une plus grande échelle par Manuel Ier Comnène pour régler la situation fiscale confuse de certains établissements privilégiés[67]. La clause qui dispense Lavra du *libellikon télos* pour les terres reçues en don, celles qui déclarent inopérantes pour Lavra les ordonnances communes concernant l'épibolè en général, les ordonnances relatives aux donations prohibées, aux klasmata, aux sympatheiai et aux affectations de terres faites antérieurement (προαφορισμένα)[68] : tout cela montre que Lavra détenait une grande quantité de terre en vertu de donations (qui n'étaient pas toutes légales ou en règle), ainsi que des terres correspondant à des klasmata, à des sympatheiai et autres allègements et exonérations, et que ces terres, ainsi que la validité, ou même l'existence des titres en vertu desquels elles étaient détenues, étaient contestées. Plusieurs documents de Lavra, relatifs à de telles contestations, confirment notre déduction[69]. Il est quasi certain qu'une partie au moins de ces contestations était fondée, et que l'augmentation imposée par Kataphlôron résultait de la découverte de telles irrégularités[70].

Dans le cas donc où l'on appliquerait à Lavra les règles du Traité Fiscal et où l'on opérerait sur un taux d'épibolè calculé sur l'impôt originel on aurait les résultats suivants. Le taux d'épibolè serait beaucoup plus petit, étant le quotient du chiffre de la terre détenue par un chiffre d'impôt plus grand[71]. Une part importante de l'impôt que Lavra pourrait présenter pour l'ikanôsis serait contestée ou même refusée, et soustraite du chiffre de l'impôt donnant droit à une attribution de terre, sans que le taux d'épibolè augmente pour autant, les impôts contestés ou soustraits étant toujours comptés pour l'établissement de ce taux. Les impôts soustraits seraient comptés pour l'attribution de la terre en faveur du Fisc ou d'autres ayants droit réels.

Il faut croire qu'avec le temps la situation devint telle qu'il ne fut pas possible de démêler, tant ils étaient embrouillés, les éléments de la compta-

extrêmes établissent un taux moyen d'épibolé de 582 modia, chiffre très proche de celui de 535,5 fixé par l'empereur, et de celui de 590 établi par Xiphilin (voir p. 378, ci-dessus).

67. N. Svoronos, *Tr. Mém.*, 1, 1965, p. 334-346.

68. *Actes de Lavra*, I, n° 58 (RC, n° 53), l. 62-74.

69. Ci-dessus, p. 377, n. 12, contestation de la sympatheia de l'île de Néoi par les agents du Fisc ; p. 377, démêlés avec les agents d'Adrien ; p. 379, n. 16, démêlés analogues avec les intendants d'Isaac Comnène.

70. Ci-dessus, p. 377.

71. D'après nos calculs (*Le cadastre de Thèbes*, p. 129 sq.), le taux général probable, à cette époque et pour la région, serait de 200 à 250 modia par nomisma, ce qui donnerait pour Lavra, qui détient une terre de 47 052 modia, un impôt originel de 188 à 235 nomismata.

bilité fiscale de certains grands propriétaires privilégiés, ni surtout de vérifier le bien-fondé ou l'exactitude des titres relatifs aux sympatheiai, aux klasmata et aux logisima de toute espèce, et par conséquent la détention, justifiée ou indue, de la terre correspondante, voire même les titres des donations impériales. Le fait que le dernier contrôle fiscal digne de ce nom effectué dans la région remonte, si l'on en juge par la documentation disponible, à Kataphlôron, donc à 1079 environ, ne semble pas le fait du hasard. En effet, les irrégularités s'étaient multipliées à la faveur des troubles qui affligent, sans discontinuer, l'empire à partir du milieu du XIe siècle. La région des Balkans, qui nous occupe ici, est successivement bouleversée par les incursions des Petchénègues (vers 1036), celles de Deljan (1040-1041), la révolte de Georges Maniakès (1042-1043), puis de Léon Tornikios (1047), une nouvelle incursion des Petchénègues (1048-1053), les raids des Ouzes (1065), la révolte de Nicéphore Bryennios et de Basilakès (1077-1078), l'expédition d'Alexis Ier contre Robert Guiscard[72]. Ces troubles accumulés, aggravés encore par des famines, entraînent la désertion des campagnes. Les terres vacantes, de l'État ou des particuliers, sont accaparées par les grands propriétaires, qui les détiennent sans titres valables, ou extorquent aux empereurs des titres contestés par d'autres propriétaires, qui avaient obtenu les mêmes titres pour les mêmes terres, ou même fabriquent des titres faux. La querelle de Lavra avec les frères de l'empereur, Adrien et Isaac, « apanagistes » de la région, à propos de certaines terres et de leurs impôts, fut vraisemblablement provoquée par de telles irrégularités, dont nous saisissons mieux le mécanisme grâce à toute une série d'actes délivrés par Manuel Ier Comnène[73].

On conçoit dès lors qu'Alexis Ier ait été presque obligé d'admettre le procédé dont nous avons analysé l'application ci-dessus, et qui avait sans doute été suggéré par les moines eux-mêmes, et de l'employer, exceptionnellement, pour un établissement qu'il tenait d'ailleurs à ménager. Ce procédé insolite se ramenait en définitive à ceci : la terre détenue sans contrepartie dans les télouména était considérée comme une donation impériale libre d'impôt, même du libellikon télos[74], et les impôts correspondants comme des logisima[75], en l'occurrence, comme des προκατεσπασμένα λογίσιμα qui, d'après le Traité fiscal[76], cessaient d'être inscrits dans les documents de la perception et que dorénavant, pour la commodité des calculs, on ne faisait même plus intervenir dans l'évaluation de l'épibolè, établie désormais sur les seuls téloumena.

On ne peut que s'émerveiller de l'ingéniosité déployée par Lavra pour

72. N. SVORONOS, Société et organisation intérieure dans l'empire byzantin au XIe s. : les principaux problèmes, *The Proceedings of the XIIIth Intern. Congress of Byz. Studies*, Oxford, 5-10 sept. 1966, Oxford, 1967, p. 384-385.
73. N. SVORONOS, Les privilèges de l'Église, *Tr. Mém.*, 1, 1965, p. 325 et suiv.
74. *Actes de Lavra*, I, no 58 (RC, no 53), l. 62-64.
75. *Actes de Lavra*, I, no 50 (RC, no 43), l. 79-80.
76. *Traité fiscal* (éd. Fr. DÖLGER, *Beiträge*), p. 117. Cf. p. 145.

imposer efficacement un procédé qui la soustrayait à la majoration de Kataphlôron, sans qu'elle y perdît un seul modios de la terre qu'elle détenait en 1098. Par le biais d'échanges de terres, et surtout du renoncement provisoire à une partie de sa terre en excédent, destiné à rassurer sur ses bonnes intentions, le couvent visait — et ses calculs s'avérèrent bons — à obtenir, au bon moment, une terre équivalente comme donation impériale incontestée, et à se débarrasser ainsi par étapes de l'ancienne comptabilité relative à ses sympatheiai et klasmata, qu'elle savait contestable.

Les données essentielles de cette analyse technique des documents qui concernent l'épibolè de Lavra peuvent se résumer comme suit :

On constate tout d'abord dans ces documents l'apparition de certains procédés fiscaux nouveaux ; mais ces procédés n'ont à l'époque qu'un caractère exceptionnel et une application restreinte. Certes, ils s'étendirent progressivement à d'autres grands propriétaires que Lavra[77], comme on peut le déduire de leur application plus large à l'époque de Manuel Ier Comnène ; mais même alors ils conservent un caractère exceptionnel, et leur application est restreinte à quelques établissements privilégiés.

On est donc fondé à penser que le système de l'épibolè tel qu'il est décrit dans le Traité Fiscal n'avait nullement été aboli, ni n'était tombé en désuétude, et que les « ordonnances communes » visant les contribuables en général étaient conçues d'après les principes fondamentaux de ce système.

Ainsi la responsabilité collective, principe de base du système fiscal, bien qu'affaiblie, continue de jouer dans les communes rurales socialement et économiquement mixtes, composées de petits et de grands possesseurs. C'est d'après ce principe qu'on détermine les allégements ou la suppression des impôts de terres en totalité ou en partie, provisoirement ou définitivement, improductives d'impôt, et des contribuables économiquement faibles, ainsi que le transfert, provisoire ou définitif, selon le cas, des terres correspondantes à l'État, à la commune ou à des contribuables pouvant payer. Les anciennes lois et les règlements concernant ces questions (sympatheiai-klasmata-logisima-libellika, etc.) continuent d'être appliqués : ils ne sont déclarés inopérants que dans certains cas exceptionnels. Les efforts de Lavra visent justement à tourner ces règlements, par divers artifices, voire même des fraudes, ou encore en extorquant de l'empereur des mesures d'exception.

Nous avons du reste produit, dans cette étude et ailleurs, des exemples concrets et des mentions venant d'autres sources de l'époque, où l'on voit se perpétuer, avec la même terminologie, ces règlements et techniques fiscaux concernant les terres improductives et leur disposition, par lesquels on mettait en pratique le principe de la responsabilité collective, on dépar-

77. L'absence de toute indication, dans notre documentation actuelle, sur l'application de ces procédés d'exception à d'autres établissements ne peut pas être déterminante : une quantité considérable de documents athonites reste encore inédite.

tageait la terre entre les contribuables et le Fisc, enfin on justifiait sa détention par le procédé de l'épibolè-ikanôsis.

Ajoutons encore que plusieurs des nouveaux procédés, conçus spécialement en faveur de certains contribuables privilégiés, ont leur origine dans les règlements anciens.

En effet, les procédés nouveaux dont témoignent les documents étudiés sont :

1. La fixation du taux d'épibolè, et par conséquent la justification de la terre détenue, sur la base des impôts réellement payés,sans plus tenir compte des allégements et exonérations, considérés, de ce fait, comme définitifs ; la terre correspondant à ces dernières sommes était déclarée donation impériale libre de tous impôt et charges. Cette nouvelle procédure n'est qu'un prolongement, une étape plus avancée de celle qui concernait les impôts définitivement exonérés et cessant d'être portés dans les livres de perception (logisima).

2. La fixation d'un taux d'épibolè global, basé sur l'ensemble des impôts réellement payés et sur l'ensemble des terres détenues par un propriétaire, même si ces terres se situent dans plusieurs communes. Ce procédé diffère de celui qui est décrit dans le Traité Fiscal, d'après lequel le calcul du taux d'épibolè se fait, en principe, commune par commune, chacune d'elles pouvant avoir son propre taux d'épibolè. Ici aussi le point de départ se trouve dans les anciens règlements. Il semble, en effet, s'agir de la combinaison de deux techniques qu'on trouve dans le Traité Fiscal, à savoir, d'un côté le transfert de ressort[78], d'après lequel chaque contribuable possédant des terres dans plusieurs communes avait la possibilité de se faire inscrire, pour les impôts de l'ensemble de ses terres, dans un ressort principal de son choix. Dans le cas où un contrôleur (époptès) voulait procéder à un contrôle de tous ces ressorts par le moyen de l'épibolè, si dans les documents fiscaux les sommes des impôts transférés étaient inscrites clairement, il devait soustraire de l'ensemble des impôts de la commune choisie pour le transfert le montant de la somme transférée et l'imputer dans les impôts des communes d'où ils étaient transférés. Si le chiffre de ces impôts transférés n'était pas signalé, le contrôleur devait calculer l'épibolè de l'ensemble du territoire de toutes les communes en question. C'est ce qu'on appelle ἀνάχυσις γῆς. Ce procédé est combiné, dans le cas qui nous occupe, avec celui qui concerne les biens hors commune formant des unités fiscales à part (idiostata).

3. La troisième nouveauté semble être la faculté laissée au contribuable de choisir entre l'acquittement des impôts correspondant à une terre détenue en excédent, non justifiée par les impôts ou par des dégrèvements incontestables, et l'abandon de cette terre au Fisc. Ce procédé est en contradicton

78. *Traité fiscal*, p. 121, l. 5-6 ; 122, l. 2-14 ; Fr. Dölger, *Beiträge*, p. 133-134, 153-154 ; N. Svoronos, *Le cadastre de Thèbes*, p. 26, 126.

avec les pratiques antérieures, d'après lesquelles de telles terres étaient revendiquées par le Fisc ou par les ayants droit[79].

* * *

En concluant, on peut donc dire que, si le maintien, en règle générale, de l'ancien système de taxation décrit dans le Traité Fiscal témoigne de la persistance, à l'époque des Comnènes, du régime de la commune fiscale, dont la cohésion réside toujours dans le principe de la responsabilité collective, les procédés d'exception qui commencent à apparaître dans les documents d'Alexis Ier Comnène, montrent que ce système avait subi une sérieuse atteinte, due à une évolution sociale amorcée antérieurement, atteinte qui sera renforcée par l'extension de ces nouvelles mesures.

En effet, la possibilité d'application d'un procédé tel que la fixation d'un taux d'épibolè global à l'ensemble des terres d'un contribuable sises dans plusieurs communes signifie que ce contribuable possédait des communes entières, et que celles de ses terres qui étaient composées de parcelles étaient déjà détachées administrativement de leurs communes d'origine et formaient de plus ou moins grandes unités fiscales autonomes, autrement dit des *idiostata*. C'est alors que tout cet ensemble pouvait être considéré comme une seule grande unité fiscale détachée de l'ensemble du système communal. Cette situation que nous avons vu attestée pour Lavra — le couvent abandonne ou échange des communes entières — avait commencé bien avant Alexis Ier Comnène. Les efforts déployés par des grands propriétaires pour détacher leurs terres du système communal et former des idiostata remonte au xe siècle et, sans doute, plus haut ; mais il semble avoir pris une extension considérable à partir de la fin du xe siècle et du début du xie, et surtout après l'abolition, par Romain III Argyre, de l'*allèlengyon*, institué par Basile II. Il est, en effet, probable que la mesure de Basile II avait justement comme but de faire rentrer ces *idiostata* dans le système de la responsabilité collective et, partant, dans le système communal[80]. Quoi qu'il en soit, nous connaissons par ailleurs que, depuis le xie siècle, sinon avant, certains grands propriétaires, parmi lesquels Lavra et Iviron, et certainement beaucoup d'autres, relevaient, pour leurs affaires fiscales, directement du Bureau central des Finances de Constantinople[81].

D'autre part, ne plus se soucier trop des règlements concernant les terres détenues en vertu d'allègements ou d'exonérations d'impôts, ne plus les prendre en considération dans le calcul de l'épibolè, les déclarer même inopérants pour certains cas, donner à un contribuable la possibilité de

79. *Traité fiscal*, p. 121, l. 14-22 ; cf. *Tr. Mém.*, 1, 1965, p. 338-339.

80. N. Svoronos, *Société et organisation*, p. 374-375.

81. Fr. Dölger, Finanzgeschichtliches aus der byzantinischen Kaiserkanzlei des 11. Jahrhunderts, Παρασπορά, Ettal, 1961, p. 326-332 ; N. Svoronos, *Le cadastre de Thèbes*, p. 95, 107-108.

garder la terre qu'il détient en excédent illégalement, ou en vertu des titres contestables, en payant les impôts correspondants, tout ceci signifie, sans doute, que la majeure partie de la région où ces procédés étaient applicables appartenait à l'État, et qu'il n'y avait plus de particuliers qui pouvaient revendiquer ces terres.

Bref, les données dégagées de l'analyse de ces techniques fiscales montrent la grande concentration de la terre entre les mains de quelques grands propriétaires et de l'État, et l'affaiblissement progressif d'une commune rurale qui pourtant résiste encore.

Nicolas Svoronos.

TWO UNKNOWN DOCUMENTS OF MANUEL II PALAEOLOGUS

(PLANCHES I-III)

Every Byzantine scholar cannot help but be filled with a deep sense of admiration and appreciation at the completion of Professor Dölger's *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, already an indispensable instrument of research.[1] Despite the vast erudition and painstaking exactness of the editors, however, such a massive undertaking is necessarily fated to be somewhat incomplete owing to the simple fact that our documentation, particularly for the late Palaeologan period, is itself incomplete. Undoubtedly, as yet unknown documents or references to such still lie hidden in scattered archives and libraries. The present article aims at publishing the text of two hitherto unknown documents, which were discovered too late to be included in the fifth volume of the *Regesten.*

Both documents were issued by Emperor Manuel II Palaeologus during his sojourn in Paris (1400-1402) and deal with the granting of relics to western rulers. The prominent role played by relics in the foreign policy of Manuel II is well known, and there seems little need to dwell on it here.[2] The two documents published below concern the granting to Queen Margaret of Denmark and to Pope Boniface IX of a particle of the robe of Christ which, according to the gospel (Matthew 9, 20-22), healed the woman suffering from an issue of blood. It is interesting to note that during the period of Manuel's residence in Paris King Martin I of Aragon, King Charles III of Navarre, King John I of Portugal and Pope Benedict XIII of

1. *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches.* 5. *Teil. Regesten von 1341-1453*, ed. F. DÖLGER and P. WIRTH (Munich, 1965), hereafter referred to as DÖLGER, *Regesten.* For a sympathetic and informative evaluation see C. CAPIZZI, Passi decisivi nella storiografia bizantina : i *Regesten* di Franz Dölger, *Orientalia Christiana Periodica* 32, 1966, p. 252-264.

2. E. g. cf. DÖLGER, *Regesten*, numbers 3281, 3282, 3284, 3285, 3290 ; S. CIRAC-ESTOPAÑAN, *Bizancio y España. La unión, Manuel II Paleólogo y sus recuerdos en España*, Barcelona, 1952 ; J. W. BARKER, *Manuel II Palaeologus (1391-1425), A Study in Late Byzantine Statesmanship*, New Brunswick, New Jersey, 1966).

Avignon all received portions of that same apparently ample garment[3]. The Republic of Venice, incidentally, to which Manuel had also offered the relic a few years previously had expressed a decided lack of interest.[4] The present article will limit itself to a summary and a description of each document, the publication of the text (a diplomatic edition in the case of the first, since it is an original) and a few brief notes, leaving a more detailed analysis to specialists.

I

Paris. 20-23 November 1402. *Litterae patentes (imperiales).*

Manuel Palaeologus, Emperor of the Romans, has journeyed to Western Europe to seek aid against the Turks, and has brought with him some of the sacred relics preserved in Constantinople. From among those relics he grants to Margaret, Queen of Denmark, Sweden and Norway a particle of the garment worn by Christ which healed the woman of the issue of blood; in confirmation of its authenticity he issues the present imperial document, which he has signed in red ink and to which he has appended his golden seal.

The original of this document is now located in the monastery of El Escorial under the number: *cod. Scorial. gr.* ω-IV-19.[5] It is on parchment in a good state of preservation, a bit yellowed with age and worn on the edges, measuring mm. 526×331. The text is written in a clear black ink turning to brown; on the left side is the Latin text and the Greek version is on the right, while the emperor's signature in large red letters extends all

3. Dölger, *Regesten, loc. cit.*

4. On 9 December 1395 the Byzantine ambassador brought up the subject to the Venetian government and was told that an envoy would soon be sent to Constantinople to discuss that and other matters: Venice, *Archivio di Stato, Senato, Secreta E,* fol. 120. On 17 February 1396 the Venetian ambassadors to the Levant were given their commission, which reads in part as follows: ,,Insuper, quia pridie quando ambassiator ipsius domini imperatoris fuit ad presenciam nostram ipse requisivit a nobis subventionem pecunie dicendo de volendo nobis in pignore dare vestem Yhesu Christi et alias certas reliquias suas, ... committimus vobis quod in causa quo ipse dominus imperator dum eritis secum faciat vobis de hoc mentionem, et vos respondere debeatis quod dominatio nostra consideravit et considerat quod difficiliter ille reliquie removeri possent de Constantinopoli sine scientia suorum qui illas habent in tanta reverentia, quod si istud viderent male pacienter tolerarent et de levi possent scandalum suscitare." Venice, *Archivio di Stato, Senato, Misti* 43, fol. 108.

5. The parchment was kept in the sacristy rather than in the library of the monastery. A description of it is furnished in the second volume of the catalogue of Greek manuscripts in the Escorial prepared by Fr. Gregorio de Andrés, whom I would like to thank for his assistance in my study of the document; at the same time I should like to express my gratitude to J. Darrouzès, who first informed me of its existence.

the way across the bottom of the page. On the reverse is simply the notation: "Atestación de la parte de púrpura de Nr. Sr.". The seal is of gold, measuring mm. 37×36 and weighing eight grams; the ribbon attaching it to the parchment is of a somewhat faded brownish color and worn in parts.

On the obverse of the seal is a standing figure of the emperor holding a scroll in his left hand and a cross in his right, with the inscription: **ΜΑ || ΝΟΥ || ΗΛ ΕΝ || $\overline{\text{ΧΩ}}$ ΑΥ || ΤΟΚΡΑ || ΤΩΡ || Ο || ΠΑ || ΛΑΙ || ΟΛΟ || ΓΟ || C.** The reverse bears the image of Christ standing before (perhaps seated on) a throne, holding a book in his left hand with his right hand extended apparently in blessing. About him is inscribed : **$\overline{\text{IC}}$ || $\overline{\text{XC}}$**, while on the left below **$\overline{\text{IC}}$** is found a **Φ**, more probably a combined form of **ΦΡ**.

The relic and the reliquary disappeared in the course of the war against Napoleon in 1808.[6] How and when it came into the possession of King Philipp II of Spain is not known. A copy of the Latin text, with no variations of importance, exists in Sweden and was published in 1903.[7]

Text

cod. Scorial. gr. ω-IV-19.

Manuel in Christo Deo fidelis imperator et moderator Romeorum Paleologus et |[2] semper augustus universis et singulis has nostras patentes litteras inspecturis salutem |[3] in eo qui est omnium vera salus.

Misericors miserator et justus Dominus noster Jhesus Christus |[4] scipsum pro nobis offerens Deo Patri ostiam inmaculatam in ara crucis in memoriam sue |[5] mirabilis passionis, cuius memores suos fideles filios esse volens ex hoc mundo corporali |[6] presencia cum discessit, in terris aliqua signa sanctifica eis dimisit. Nos igitur habentes |[7] nonnulla ipsius nostri Redemptoris sanctificia veneranda in nostra civitate Constantinopolis, |[8] ut traditum habemus a nostris progenitoribus serenissimis imperatoribus per autentica |[9] documenta et per cronicas approbatas, que omnia per ipsos et nos fideliter ac reverenter |[10] custodita ac conservata sunt, et novissime propter oppressiones ac persecuciones horrendorum |[11] Turcorum, hostium nominis Ihesu Christi cuius nomen sanctissimum de terra et presertim in |[12] nostro imperio Romanie toto posse abolere nituntur, ad has occidentis partes aliasque |[13] Christianorum regum et principum fidelium regiones pro orientalium Christianorum subsidio |[14] obtinendo nos causa conduxerit specialis, nobiscum aliqua ex illis sanctificiis apportavimus. |[15] Et considerantes

6. A description of the reliquary is found in: *Inventario de las alhajas, pinturas y objetos de valor y curiosidad donados por Felipe II al Monasterio de El Escorial (*1571-1598*)*, published by Fr. Julián Zarco Cuevas, Madrid, 1930, p. 106-107.

7. *Svenski Diplomatarium*, IV, *Supplément* 1401-1420, Stockholm, 1903, no. 2948, p. 95-96.

illustrissimam et excellentissimam dominam Margaretam, Dei gracia reginam |[16] Dacie, Suecie et Norvegie, honorandam consanguineam nostram, in hiis ob reverenciam |[17] Salvatoris magnam gerere devocionem, cupientesque in hoc eius pium et sanctum affectum |[18] assequi quod intendit, de predictis sanctificiis Dei nostri eidem aliquid duximus tribuendum. |[19] Dedimus namque prefate illustrissime regine, consanguinee nostre, parvam particulam sancte |[20] tunice ipsius Redemptoris nostri Jhesu Christi, coloris quasi blavii, illius scilicet vestimenti |[21] cuius fimbriam tangens mulier que fluxum sanguinis paciebatur continuo ab eius morbo |[22] sanata est. Et ut in hiis omnibus vera et indubitata fides adhibeatur, hoc nostrum patens |[23] fieri fecimus imperiale programa, subscripcione proprie manus grecis et verbis litteris |[24] de rubeo ut nostri imperii moris est et nostro aureo pendenti sigillo grecis litteris desuper |[25] sculpto munimine roboratum. Datum Parisiis anno dominice nativitatis millesimo |[26] quadringentesimo secundo, die vicesima mensis Novembris, indictione undecima.

Μανουὴλ ἐν Χ(ριστ)ῷ τῷ Θ(ε)ῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων ὁ Παλαιολόγος καὶ |[2] ἀεὶ αὔγουστος πᾶσι καὶ ἑκάστῳ τοῖς τὰς ἀνεῳγμένας ἡμετέρας βασιλικὰς γραφὰς ὀψομένοις |[3] σωτηρίαν ἀπὸ τοῦ ὄντος πᾶσι σ(ωτη)ρία.

Ὁ οἰκτείρμων καὶ δίκαιος Κ(ύριο)ς ἡμῶν Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστὸ)ς προσενεγκὼν |[4] ἑαυτὸν τῷ Θ(ε)ῷ καὶ Π(ατ)ρὶ θυσίαν ἄμωμον διὰ στ(αυ)ροῦ εἰς μνήμην τῶν αὐτοῦ θαυμαστῶν |[5] παθημάτων, ὧν μεμνημένους εἶναι ἠθέλησε τοὺς πιστοὺς αὐτοῦ υἱοὺς ἐξότου ἀφεῖλεν ἀπὸ τοῦ παρόντος |[6] κόσμου τὴν σωματικὴν αὐτοῦ παρουσίαν, ἐγκατέλιπεν αὐτοῖς ἐν τῇ γῇ τινὰ τιμιώτατα ἁγιάσματα. Ἡμεῖς |[7] οὖν ἔχοντες ἐκ τούτων τῶν τοῦ ἡμετέρου Λυτρωτοῦ τιμιωτάτων ἁγιασμάτων εἰς τὴν ἡμετέραν πόλιν τὴν |[8] Κωνσταντίνου καταγόμενα ἀπὸ τῶν ἡμετέρων προγόνων τῶν λαμπροτάτων βασιλέων διὰ παραδόσεων |[9] ἀναντηρρήτων καὶ ἱστοριῶν δεδοκιμασμένων, ἃ πάντα δι' ἐκείνων καὶ ἡμῶν πιστῶς καὶ σεβασμίως διε- |[10] φυλάχθησαν καὶ διετηρήθησαν· νεωστὶ δὲ διὰ τὸν ὠθισμὸν καὶ διωγμὸν τῶν μισητῶν Τούρκων |[11] καὶ ἐχθρῶν τοῦ ὀνόματος τοῦ Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστο)ῦ, ὅπερ ὄνομα ἁγιώτατον ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἰδίως τῆς ἡμετέρας |[12] ἀρχῆς τῆς Ῥωμανίας πάσῃ δυνάμει ἀφανίσαι βιάζονται, εἰς ταῦτα τὰ δυσικὰ μέρη καὶ εἰς |[13] ἄλλας π(ατ)ρίδας Χριστιανῶν ῥηγῶν καὶ ἀρχόντων πιστῶν ὥστε τυχεῖν ὑπὲρ τῶν ἐν τῇ ἀνατολῇ Χριστι- |[14] ανῶν βοηθείας ἤλθομεν συνωθισθέντες τῇ τῶν ἀσεβῶν ἐπιθέσει, φέροντες μεθ' ἡμῶν καί τινα |[15] τῶν εἰρημένων ἁγιασμάτων. Καὶ γνόντες τὴν λαμπροτάτην καὶ ὑψηλοτάτην κυρᾶν Μαργαρίταν, Θ(εο)ῦ |[16] χάριτι ῥήγαιναν τῆς Δατζίας, Σουετζίας καὶ Νουρβεγίας, τετιμημένην συγγενίδα ἡμετέραν, διὰ τὸ |[17] σέβας τοῦ Λυτρωτοῦ μεγάλην εὐλάβειαν ἔχουσαν, καὶ ἐπιθυμοῦντες εἰς τοῦτο τὴν αὐτῆς εὐσεβῆ |[18] καὶ ἁγίαν ζέσιν ἔχειν ὡς ἐφίεται, ἀπὸ τῶν προειρημένων ἁγιασμάτων τι αὐτῇ ἐχαρισάμεθα· ἐδώ- |[19] καμεν δὲ πρὸς αὐτὴν τὴν εἰρημένην λαμπροτάτην ῥήγαιναν καὶ ἡμετέραν συγγενίδα μικρὰν μερίδα |[20] τοῦ ἁγίου ῥούχου τοῦ Λυτρωτοῦ ἡμῶν Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστο)ῦ, ὥσπερ χρῶμα ἠεραναῖον, ἤ(τοι) ἀπὸ τοῦ ῥούχου οὗπερ ἥψατο |[21] ἀπὸ τοῦ κρασπέδου ἡ γυνὴ ἡ αἱμορροοῦσα καὶ εὐθὺς ἀπηλλάγη τῆς ἀσθενείας. Καὶ εἰς τὴν περὶ τούτων |[22] τῶν προειρημένων ἀληθινὴν καὶ ἀναμφίβολον πίστην γενέσθαι, ἐποιήσαμεν τὴν παροῦσαν ἡ- |[23] μετέραν ἀνεῳγμένην

βασιλικὴν γραφὴν ὑπογραφῇ ἰδίᾳ τῆς ἐμῆς χειρὸς ἐρυθροῖς ἑλληνικοῖς |[24] γράμμασι καὶ διαλέκτῳ ὡς τῆς ἡμετέρας βασιλείας ἔθος ἐστὶν ἀπηρτισμένως ἀσφαλισθεῖσαν |[25] καὶ ἡμετέρᾳ χρυσῇ βούλλῃ κρεμμασθείσῃ ἑλληνικοῖς γράμμασιν ἐπαναγεγραμμένη. Ἐδόθη |[26] ἐν τῷ Παρυσίῳ ἐν ἔτει ἀπὸ τῆς Χ(ριστο)ῦ γεννήσεως χιλιοστῷ τετρακοσιοστῷ β', κγ' Νοε(μβ)ρ(ίου), ἰν(δικτιῶνος) ια' : +

|[27] Μανουὴλ ἐν Χ(ριστ)ῷ τῷ Θ(ε)ῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαί(ων) |[28] ὁ Παλαιολόγος.

Apart from the imperial title and signature, the protocol and terminology of the document are distinctly western, for example, the term, *litterae patentes* and its literal translation into Greek, the usage of addressing a fellow sovereign as "cousin", and the western style of dating even in the Greek version. In addition, the fact that the Latin text is dated on 20 November and the Greek on 23 November would imply that the document was first drawn up in Latin and then translated into Greek. In general the wording is almost identical with similar letters of Manuel sent to western rulers.[8]

Assuredly the emperor hoped that his gift of the relic would secure some sort of assistance from Queen Margaret (1353-1412), from 1390 the real ruler of the Scandinavian countries.[9] Apart from the present document, however, practically nothing is known of the relationship between Byzantium and Scandinavia at this period. Possibly direct military or financial contributions were expected by Manuel, or perhaps he intended that Margaret should exert her influence on his behalf with other western rulers.

The datation of the document, 20 and 23 November 1402, enables us to determine somewhat more precisely the date of Manuel's departure from Paris. Throughout 1402 the Venetian Senate had been urging him to return to Constantinople as soon as possible.[10] On 7 December of that year the Serenissima informed the envoy of the son of Bajezid (presumably Suleiman) that it had been urging him to hasten his return journey, and actually had reason to believe that he might already be on the way.[11] On 29 December Manuel's ambassador appeared in Venice with the news that

8. E. g. see the documents given in Cirac-Estopañan, *op. cit.*, p. 100-104; also C. Marinesco, Manuel II Paléologue et les rois d'Aragon, *Bulletin de l'Académie Roumaine, sect. hist.* II, Bucarest, 1924, p. 194-201.

9. K. Erslev, *Danmarks historie under dronning Margarethe*, Copenhagen, 1882-1901; Hill, *Margaret of Denmark*, London, 1898.

10. For example, on 29 January: F. Thiriet, *Régestes des délibérations du sénat de Venise concernant la Romanie*, II, Paris—La Haye, 1959, no. 1039; and on 9 October: *ibid.*, no. 1074.

11. "... Et per illa que habuimus ipse rationabiliter debet esse in via ita quod eum reperiat ut speramus in partibus Italie.": Venice, *Archivio di Stato, Senato, Misti* 46, fol. 58v.

the emperor had left France for Italy.[12] By 22 January 1403 he had arrived in Genoa.[13] At any rate, the present document makes it clear that Manuel was still in Paris on 23 November 1402; very probably, then, he departed from Paris on his long homeward journey late in November or early in December 1402.[14]

II

Paris. 5 July 1401. *Litterae patentes (imperiales).*

Manuel Palaeologus, Emperor of the Romans, has journeyed to Western Europe to seek aid against the Turks, and has brought with him some of the sacred relics preserved in Constantinople. From among those relics he grants to Pope Boniface (IX) a particle of the garment of Christ which healed the woman of the issue of blood; in confirmation of its authenticity he issues the present imperial document, which he has signed in red ink and to which he has appended his golden seal.

This document is a copy of the Greek text apparently made by an Italian scribe in the eighteenth century. The original was written in both Latin and Greek, presumably following the same format as the preceding one, and was located in the Certosa monastery outside Florence. The copy is presently in the Gennadius Library in Athens on fol. 219-219v of *cod.* 39, a miscellaneous manuscript containing varied items from the fourteenth to the eighteenth centuries.[15] The original seems to have disappeared; at least, the present writer could find no record or trace of it in the Certosa or in the libraries and archives in Florence. As with the first document, the protocol and terminology is western, and the Greek text was probably a translation of the Latin original.

12. *Ibid.*, fol. 60.

13. Georgius Stella, *Annales Genuenses*, ed. L. A. Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, 17, Milan, 1730, p. 1196.

14. A. A. Vasiljev had placed Manuel's decision to leave Paris on 21 November 1402 and his actual departure on 29 December: Putešestvie vizantijskogo imperatora Manuila II Paleologa po zapadnoj Evrope, *Žurnal Ministerstva Narodnogo Prosveščenija*, N. S. 39, 1912, p. 288-290; Thiriet, *op. cit.*, no. 1083, citing N. Iorga, places his departure on 14 November 1402.

15. For information regarding this document I should like to express my gratitude to Dr. Athanasios Kominis of the Royal Hellenic Research Foundation in Athens who is currently engaged in cataloguing the manuscripts of the Gennadius Library.

Text

Athens, Gennadius Library,
cod. 39, fol. 219-219ᵛ.

f. 219 Habetur exemplar in coenobio Cartusianorum Florentię gręce et latine.

Μανουὴλ ἐν Χ(ριστ)ῷ τῷ Θ(ε)ῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων ὁ Παλαιολόγος καὶ ἀεὶ αὔγουστος πᾶσι καὶ ἑκάστῳ τοῖς τὰς παρούσας ἡμετέρας βασιλικὰς γραφὰς ὀψομένοις σωτηρίαν ἀπὸ τοῦ ὄντος πᾶσι σωτηρία.

Ὁ ἐλεήμων ἀληθινὸς Σ(ωτ)ὴρ καὶ Λυτρωτὴς ἡμῶν Κ(ύριο)ς Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστὸ)ς προσενεγκὼν ἑαυτὸν τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ θυσίαν ἄμωμον διὰ στ(αυ)ροῦ εἰς μνήμην τῶν αὐτοῦ θαυμάτων ἐγκατέλιπε σύμβολα τῶν αὐτοῦ παθημάτων τοῖς πιστοῖς. Ἡμεῖς δὲ ἔχοντες τινὰ ἐκείνου τοῦ ἡμετέρου Σωτῆρος ἁγιάσματα εἰς τὴν ἡμετέραν πόλιν τὴν Κωνσταντίνου καταγόμενα ἀπὸ τῶν ἡμετέρων προγόνων τῶν λαμπρωτάτων βασιλέων διὰ παραδόσεων ἀναντιρρήτων καὶ ἱστοριῶν δεδοκιμασμένων, ἃ πάντα δι' ἐκείνων καὶ ἡμῶν ἐπιμελῶς καὶ σεβασμίως διεφυλάχθησαν · νεωστὶ δὲ διὰ τὸν ὠθισμὸν καὶ τὴν ἐπίθεσιν τῶν μισητῶν Τούρκων καὶ ἐχθρῶν τοῦ ὀνόματος τοῦ Χ(ριστο)ῦ, ὅπερ ὄνομα ἁγιώτατον ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἰδίως τῶν τῆς Ῥωμανίας μέρων πάσῃ δυνάμει ἀφανίσαι βιάζονται, εἰς ταῦτα τὰ δυσικὰ μέρη καὶ εἰς ἄλλας πατρίδας χριστιανῶν ῥηγῶν καὶ ἀρχόντων συνώθισεν ἡμᾶς ἐλθεῖν ἡ τῶν ἀσεβῶν ἐπίθεσις ἐπ' αἰτίᾳ τῆς τῶν χριστιανῶν βοηθείας τῶν συντεθλασμένων ὑπὸ τῶν εἰρημένων ἀπίστων · φέροντες μεθ' ἡμῶν καί τινα τῶν εἰρημένων ἁγιασμάτων καὶ κατανοοῦντες ὀρθῶς τὸν ζῆλον τῆς πίστεως καὶ τῆς χριστιανικῆς ἱερᾶς εὐλαβείας καὶ ζέσιν τοῦ ἁγιωτάτου ἐν Χ(ριστ)ῷ κυροῦ Μπονιφάζιο, θείῳ ἐλέει ἄκρου ἀρχιερέως, καὶ διὰ τοῦτο ἐπιθυμοῦντες τὴν ἐκείνου εὐλάβειαν πάντοτε ἀνέξεσθαι πρὸς τὸν Κ(ύριο)ν, ἀπὸ τῶν εἰρημένων ἁγιασμάτων τοῦ Θ(ε)οῦ ἡμῶν τι αὐτῷ χαρίσασθαι ἐσκεψάμεθα. Καὶ δὴ τῷ αὐτῷ ἄκρῳ ἀρχιερεῖ ἐχαρισάμεθα μερίδα τοῦ ῥούχου τοῦ Λυτρωτοῦ ἡμῶν Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστο)ῦ, ὥσπερ χρῶμα ἠεραναῖον[16], ἤγουν ἀπὸ τοῦ ῥούχου οὗπερ ἥψατο ἀπὸ τοῦ κρασπέδου ἡ γυνὴ ἡ αἱμοροοῦσα καὶ ἰάθη. Καὶ εἰς τὴν περὶ τούτου τοῦ προρρηθέντος μαρτυρίαν καὶ ἀφι<έ>ρωσιν καὶ ἀσφάλειαν ταύτας τὰς ἀνεῳγμένας
f. 219ᵛ γραφὰς τῷ || αὐτῷ ἁγιωτάτῳ ἐν Χ(ριστ)ῷ π(ατ)ρὶ καὶ ἄκρῳ ἀρχιερεῖ γενέσθαι ἐποιήσαμεν ἡμετέρᾳ χρυσῇ βούλλῃ κρεμμασθείσῃ ἑλληνικοῖς γράμμασιν ἐπαναγεγραμμένῃ καὶ ὑπογραφῇ ἰδίᾳ τῆς ἐμῆς χειρὸς ἐρυθροῖς ἑλληνικοῖς γράμμασιν ὡς τῆς ἡμετέρας βασιλείας ἔθος ἐστὶ ἀπηρτισμένως ἀσφαλισθείσας.

Ἐδόθη ἐν τῷ Παρίσι ἐν ἔτει ἀπὸ Χ(ριστο)ῦ γεννήσεως χιλιοστῷ τετρακοσιοστῷ πρώτῳ, Ἰουλίῳ πέμπτῃ.

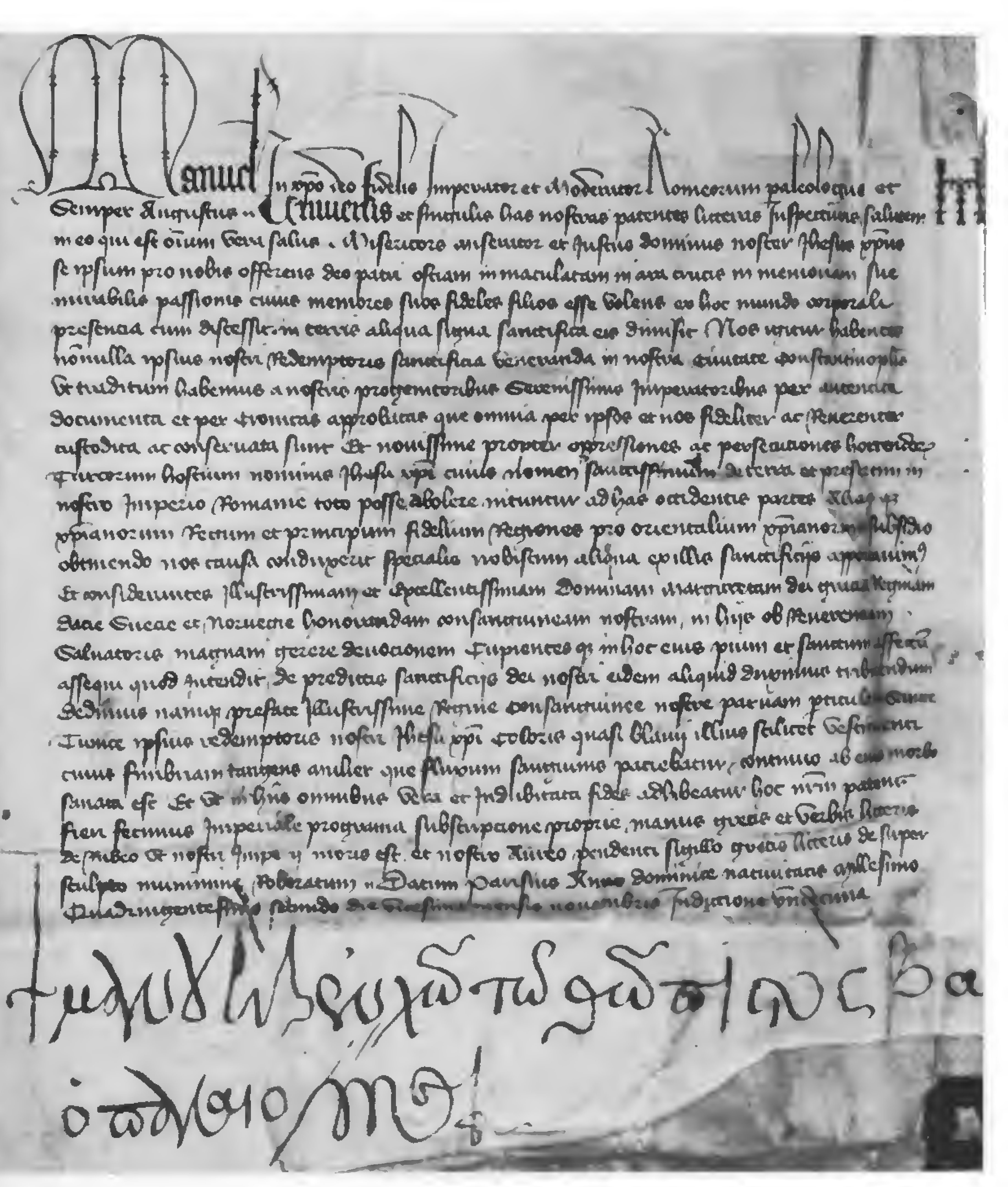
+ Μανουὴλ ἐν Χ(ριστ)ῷ τῷ Θ(ε)ῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων <ὁ> Παλαιολόγος. +

16. In the margin has been added: „colore blavi, sic in latino."

The above document is of some interest in connection with the relations of Manuel II with the rival popes during the Western Schism. It seems very probable that on his way to France he had spoken with Pope Boniface IX, seemingly in May 1400 in Northern Italy, and a papal bull of 27 May had been prepared on his behalf but apparently never sent out.[17] While in Paris Manuel also entered into negotiations with Benedict XIII in Avignon, to whom in June or July of 1400 he sent his envoy, Alexius Branas, with another particle of the garment of Christ.[18] Knowledge of those negotiations may have led the Roman pope to lose any further interest in Manuel's mission, for no trace of subsequent communication between the two had been discovered.[19] Yet, the imperial letter published above shows that on 5 July 1401, while he was still in contact with the Avignonese pope, Manuel had not given up the hope of maintaining friendly relations with the Roman one. Possibly the presentation of the relic formed part of the mission of Demetrius Palaeologus to Florence in July or August 1401[20].

Loyola University of Los Angeles George T. Dennis.

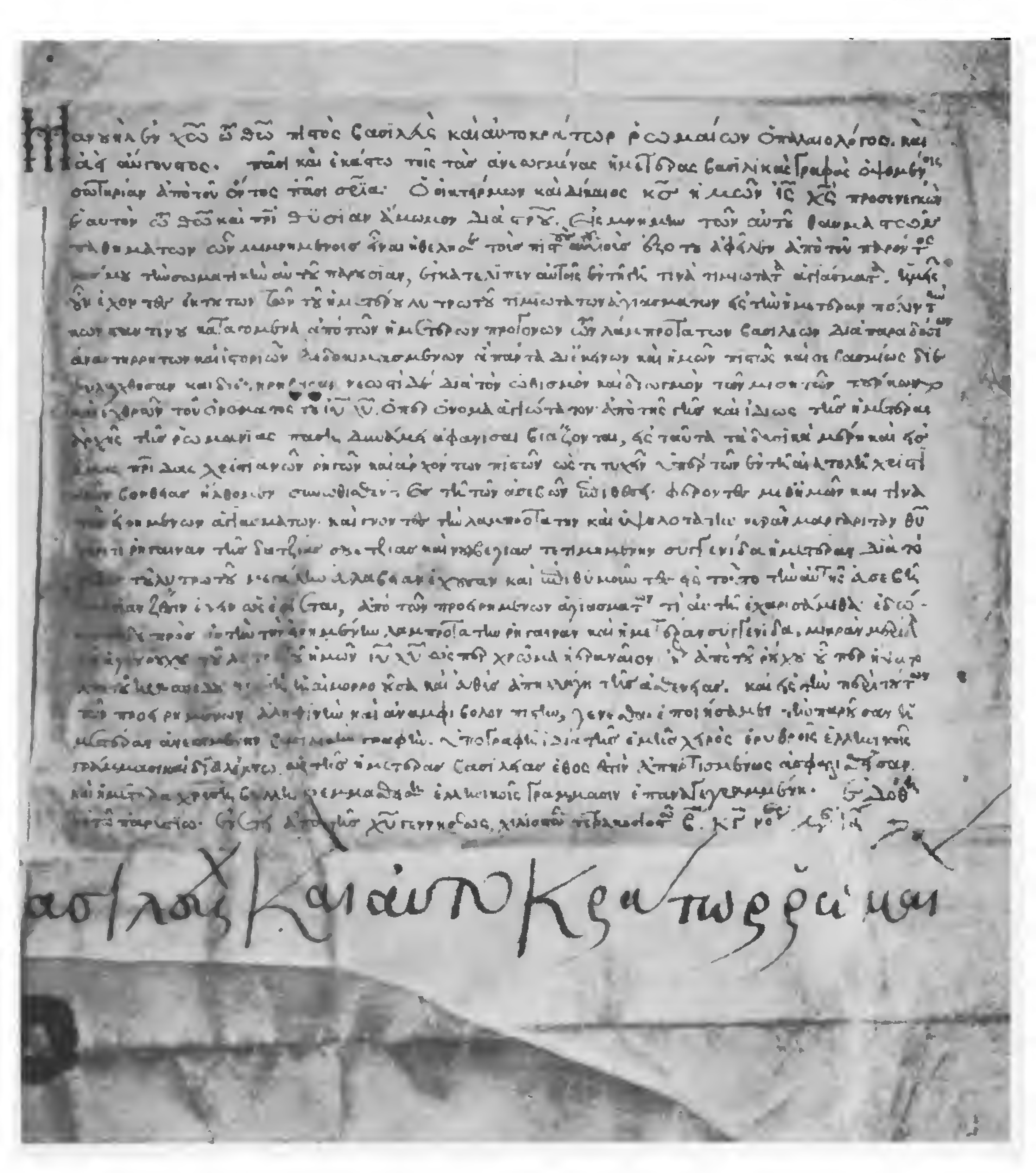
17. See O. Halecki, Rome et Byzance au temps du grand Schisme d'Occident, *Collectanea Theologica* (Lwów), 18, 1937, p. 477-532, esp. p. 514-515.
18. Dölger, *Regesten*, no. 3285, with sources.
19. Halecki, *op. cit.*, p. 516-518.
20. J. Müller, *Documenti sulle relazioni delle città Toscane coll' Oriente e coi Turchi*, Florence, 1879, no. 100, p. 148.



Manuel in Christo deo fidelis Imperator et Moderator Romeorum paleologus et
semper Augustus. Universis et singulis has nostras patentes litteras inspecturis salutem
in eo qui est omnium verus salus. Misericors miserator et iustus dominus noster Ihesus Christus
se ipsum pro nobis offerens deo patri hostiam immaculatam in ara crucis in memoriam sue
mirabilis passionis cunctis membris suis fideles filios esse volens ex hoc mundo corporali
presencia cum discessit in terris aliqua signa sanctificata eis dimisit. Nos itaque habentes
nonnulla ipsius nostri Redemptoris sanctificata veneranda in nostra civitate Constantinopolis
ut traditum habemus a nostris progenitoribus serenissimis Imperatoribus per antiqua
documenta et per cronicas approbatas que omnia per ipsos et nos fideliter ac reverenter
custodita ac conservata sunt. Et novissime propter oppressiones ac persecutiones horrendas
Turcorum hostium nominis Ihesu Christi cuius nomen sanctissimum de terra et presertim in
nostro Imperio Romanie toto posse abolere nituntur ad has occidentis partes aliasque
christianorum Regum et principum fidelium Regiones pro orientalium christianorum subsidio
obtinendo nos causa conduxerit specialis nobiscum aliqua ex illis sanctificiis apportavimus
Et considerantes Illustrissimam et excellentissimam Dominam Margaretam dei gratia Reginam
Dacie Suecie et Norwegie honorandam consanguineam nostram, in hiis ob reverenciam
Salvatoris magnam gerere devocionem cupientes quod in hoc eius pium et sanctum affectum
assequi quod intendit, de predictis sanctificiis dei nostri eidem aliquid duximus tribuendum
Dedimus namque prefate Illustrissime Regine consanguinee nostre parvam particulam
tunice ipsius redemptoris nostri Ihesu Christi coloris quasi blavi illius scilicet vestimenti
cuius fimbriam tangens mulier que fluxum sanguinis patiebatur, continuo ab eius morbo
sanata est. Et ut in hiis omnibus vera et indubitata fides adhibeatur hoc nostrum patens
fieri fecimus Imperiale programma subscripcione proprie manus nostre et verbis litteris
de cinabrio ut nostri Imperii moris est. et nostro aureo pendenti sigillo cuius litteris desuper
sculpto munimine roboratum. Datum Parisius Anno dominice nativitatis millesimo
quadringentesimo secundo die vicesima mensis novembris Indictione undecima

+ Μανουὴλ ἐν Χριστῷ τῷ θεῷ πιστὸς βα
ὁ Παλαιολόγος

Chrysobulle de Manuel II Paléologue (23 novembre 1402). Moitié gauche.



Chrysobulle de Manuel II Paléologue (23 novembre 1402). Moitié droite.



Chrysobulle de Manuel II Paléologue (23 novembre 1402). Le sceau.

UN ROMAN BYZANTIN ET SON ATMOSPHÈRE : CALLIMAQUE ET CHRYSORRHOÈ*

Le charme et l'attrait qu'exercent sur nous Byzance et sa civilisation reposent avant tout sur la diversité complexe de cet empire et des monuments de son art. Cette diversité se manifeste tout d'abord dans la composition ethnique de la population. S'il est vrai que les Grecs ont formé pendant toute l'histoire byzantine la part prépondérante de la population, on ne doit pas négliger l'importance des influences exercées par d'autres peuples et d'autres races dans différents domaines. Il n'était même pas rare que le trône impérial fût occupé par des non-grecs : Zénon (476-491) était isaurien, Léon III (717-741) était d'origine syrienne, Bardanès-Philippikos (711-713), Léon V (813-820) et Jean Tzimiscès (969-976) étaient des arméniens, et Michel II (820-829) était originaire d'Amorium en Phrygie. Il paraît évident que l'histoire mouvementée de l'empire byzantin, les nombreuses populations étrangères, le plus souvent ennemies, qui traversaient son territoire, et finalement les vastes mesures de transplantation et de déportation favorisaient le brassage des populations et des races. Il n'y a pas besoin d'être un autre Fallmerayer pour s'apercevoir de cet état de choses, où la conservation de l'élément essentiel de l'antiquité gréco-romaine, malgré tout, constitue une sorte de miracle byzantin.

Variée et mêlée comme la population se présentait aussi la langue de l'empire, en particulier dans la capitale et dans l'armée. A cet égard, l'ancienne Byzance rappelle la multiplicité des populations réunies sous la monarchie austro-hongroise. Malgré les efforts déployés par des rhéteurs et des savants pendant des siècles pour conserver la pureté de l'ancienne langue attique, les textes populaires de l'époque tardive contiennent à côté du fond grec, sous de multiples corruptions, les éléments latins du langage administratif et militaire et de nombreux emprunts aux langues slaves balkaniques et russe, à l'italien des commerçants et marins et à l'arabe ou au turc des ennemis orientaux de l'empire.

* M. H. Hunger, Directeur de l'Institut Autrichien d'Études Byzantines, a prononcé cette conférence au Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation Byzantines (Paris, Sorbonne), le 10 mai 1967.

Il en est à peu près de même dans les arts plastiques et la peinture. La miniature de la haute et moyenne période byzantine se nourrissait, dans son ornementation et son style, en partie d'influences provenant de la périphérie de l'empire, surtout de l'est. Pendant une des floraisons de l'ivoirerie byzantine, aux xe et xie siècles, nous constatons la coexistence pacifique de conceptions artistiques divergentes, telles qu'elles se révèlent à nous dans les figures abondantes et voluptueuses de la cassette de Véroli et dans les représentations contemporaines de saints d'un ascétisme excessif. Mainte fresque ou mosaïque de la haute période des Paléologues réunit des traits d'une origine et d'un milieu intellectuel différents. Sur la fresque de Studenica (1313-14) représentant la naissance de Marie, nous trouvons devant une architecture d'imagination, académique et assez banale, des figures qui par leur attitude, leur coiffure et leurs vêtements rappellent l'antiquité. La manière dont le personnage central de l'accouchée (Anne), assistée par deux servantes, se dresse sur le lit est sans aucun doute néo-classique, mais malgré tout, par son motif même, étonnante et rendue de façon vivante. De curieux détails expriment un naturalisme également surprenant pour l'art byzantin, tel le petit fanion dont se sert l'une des servantes pour éventer l'enfant couché dans le berceau (ou bien chasse-t-elle des mouches ?), ou le geste de la main d'une autre servante vérifiant la température de l'eau de la baignoire avant d'y baigner le nouveau-né, tandis que sa partenaire y déverse une cruche d'eau chaude[1].

La *littérature byzantine*, elle aussi, offre d'intéressantes formes mixtes. Dès la basse antiquité les anciens genres littéraires s'étaient définitivement perdus. Ni l'épopée, ni la lyrique, ni le drame ne pouvaient se conserver sous leurs anciennes formes jusqu'au moyen âge. L'épopée, qui d'ailleurs se trouvait le plus souvent au service de la paideia, devint de la prose versifiée — tandis que la prose elle-même était rythmée depuis longtemps ; la lyrique se servait encore des anciennes formes dans les épigrammes, mais ailleurs elle avait cédé à l'esprit nouveau, et le drame n'existait plus que dans ses derniers restes, en tant que lecture des savants. En revanche les transformations de la vie intellectuelle firent naître de nouvelles créations, telles que les Kontakia de Romanos, ce mélange captivant de sermon dramatisé et d'hymne rhétorique. Dans plusieurs Vies de saints l'élément religieux et édifiant se trouve inséparablement lié à une part plus ou moins grande de rhétorique et à une dose souvent remarquable de traits de la vie quotidienne et de folklore authentique. Les ouvrages de ce genre comptent parmi ce qu'il y a de plus vivant dans la grande masse de l'héritage littéraire byzantin. Sans doute ils sauront mieux nous faire comprendre l'esprit byzantin que les interminables panégyriques néo-classiques avec leur pompe verbale empruntée à l'antiquité.

Or, par l'exemple de *Callimaque et Chrysorrhoè*, je voudrais montrer que les romans byzantins de la basse époque font partie, eux aussi, de ce

1. S. Radojčić, *Staro srpsko slikarstvo*, Beograd, 1966, pl. 55.

groupe de produits pleins de charme d'une littérature mixte. Déjà les éditeurs de l'édition princeps du roman, Spyridon Lampros (Paris, 1880), et Karl Krumbacher, y indiquaient des traits de conte de fées. Et de nos jours, c'est surtout le folkloriste grec, M. Georgios Mégas, qui s'est occupé de ce sujet[2]. Voici donc les différents motifs de l'action du roman qui se retrouvent dans des contes populaires et des contes de fées :

1. Le héros, seul ou accompagné de frères ou d'amis, part pour l'aventure.
2. Il délivre une belle captive en tuant un monstre (souvent un dragon).
3. Un prince étranger apprend l'existence de la belle et tâche de s'emparer d'elle par la force.
4. Une magicienne lui prête son concours, elle tue le héros par quelque sortilège.
5. Les parents ou les amis du héros apprennent sa mort et le ressuscitent au moyen du même sortilège.
6. Le héros ressuscité, déguisé, part à la recherche de l'aimée, il la trouve et la reconquiert.

A ces éléments fondamentaux s'ajoutent plusieurs traits particuliers qui, à différents endroits du roman, rappellent *le monde du conte.* Ainsi, après le Prooimion, le texte s'ouvre sur la phrase : (25) Βάρβαρος γάρ τις βασιλεύς, δυνάστης ἐπηρμένος (....) (28) τρεῖς παῖδας ἔσχεν εὐειδεῖς, ἠγαπημένους πλεῖστα. C'est le cliché bien connu de l'ouverture des contes de fées : Il était un roi qui avait trois fils. Les noms de ce roi et de ses fils sont de peu d'intérêt pour le conteur, de même que pour l'auteur de notre roman. Ce n'est qu'au vers 457 que le nom du héros, Callimaque, est mentionné pour la première fois (les mentions antérieures dans les titres intercalés ne comptent pas, ces rubriques ne faisant pas partie du texte original), et le nom de la jeune fille, Chrysorrhoè, apparaît pour la première fois au vers 551. Un autre exemple : avant que Callimaque, le dernier-né, parte pour le combat, le frère aîné lui donne un anneau magique en disant (261ss.) : « Si tu mets cet anneau dans ta bouche, il te donnera des ailes et tu échapperas au danger. » Mais Callimaque perd cet anneau quand la magicienne le fait mourir (1552). Lorsqu'après son retour à la vie, il voudrait avoir des ailes pour arriver en quelques secondes au palais de son rival, on nous nomme les trois objets magiques qui jouent un rôle dans le roman ; ce sont : 1. L'anneau perdu, dont on nous dit ici, contrairement au passage précédent, que celui qui le portera au doigt pourra voler (1554 s.) ; 2. Le costume d'apparat garni de pierres précieuses, qui appartenait au dragon tué et qui possède une puissance curative miraculeuse pour toutes blessures, même infligées par sortilège (1556 ss.) ; 3. La pomme d'or de la magicienne, tuant sur le coup celui à qui on la met sur la poitrine, et inversement

2. G. A. Mégas, Καλλιμάχου καὶ Χρυσορρόης ὑπόθεσις, *Mélanges O. et M. Merlier*, II, Athènes, 1956, p. 147-172. — *Id.*, Die griechische Erzähltradition in der byzantinischen Zeit, *Laographia*, 22, 1965, p. 290-299.

ressuscitant tout mort à qui on la donne à respirer (1210 ss., 1562 s.). Lorsque Callimaque accourt pour lutter contre le dragon inventé par la magicienne, les portes s'ouvrent d'elles-mêmes à son appel (1280) ! Un des éléments féeriques les plus marquants, cependant, est le personnage de la vieille magicienne même. Lors de sa première apparition dans le texte elle nous est présentée de la manière suivante : γυνὴ γάρ τις πολύπειρος καὶ δαιμονώδης φύσις || στοιχειοκρατοῦσα μαγικῶς, ἀστρολογοσκοποῦσα. Ces deux vers contiennent tout ce qui, chez une vieille magicienne, devait être suspect à un Byzantin orthodoxe. Elle est essentiellement liée avec les démons, elle domine les στοιχεῖα de façon magique, c'est-à-dire en ressemblant même aux « maîtres de la matière » des vieux textes, et elle se connaît en astrologie. Après avoir tué le héros au moyen de la pomme d'or[3], la vieille ressuscite le rival évanoui. Elle s'approche de lui, le regarde, prend sa tête, marmonne des formules magiques, se retourne, fait un geste violent de menace, crache pleine de colère et en trépignant, « afin de menacer les démons, ce me semble », remarque l'auteur à la fin (1163 ss.). Voilà une excellente observation des pratiques de ces vieilles magiciennes, observation qu'on dirait presque behavioriste. Tous les détails mentionnés dans ce passage se trouvent attestés à plusieurs reprises dans le monde magique de l'antiquité gréco-romaine. Rappelons aussi la nécromancie de la vieille , dans les Aithiopika d'Héliodore (I. 6, 14).

De même que le début, la fin du roman ressemble à celle d'un conte de fées. Les derniers vers nous parlent nettement du happy-end, du bonheur et de la joie des amants.

Mais tous ces motifs et éléments du monde féerique et magique ne représentent qu'une seule couleur de la riche palette du poète. Il y en a d'autres, qu'il a empruntés en partie aux *romans d'amour byzantins de l'époque des Comnènes*, issus eux-mêmes de la tradition des romans sophistiques de l'antiquité.

Il paraît tout naturel que dans un tel roman l'amour et le dieu de l'amour occupent une place centrale. Mais l'intensité, les exagérations et la répétition fréquente de tournures et d'idées stéréotypées, qui caractérisent en particulier ce genre de roman, n'en rendent guère la lecture plus agréable. Ainsi l'amoureux aimerait mieux mourir que de perdre l'aimée (1001 s., 1045 s.), l'amour est comparé au feu du foyer : εἰς τὴν πυρὰν τὴν ἐκ φλογὸς τῆς ἐρωτοκαμίνου (1129, 1621 s.) ; ce feu dans l'âme a besoin d'être éteint et rafraîchi (δροσισμὸς : 1128, 1665 s., 1690). La femme aimée est la lumière et la vie de l'amant (1456 s., 1470), et inversement (2371). L'amoureux voudrait rejoindre celle qu'il aime à tire-d'aile (1546 ss., 1955)[4], pour baiser ses lèvres de rose (1916 s.), etc. Le plaisir d'amour s'exprime volontiers par la métaphore de la moisson, en parti-

3. Cf. la scène analogue dans Lybistros et Rhodamnè : G. A. Mégas, *Mélanges Merlier*, II, p. 165, n. 1.

4. Cf. Ach. Tat. VII 15, 4 ; Makremb. IV 21, 1 sq.

culier de la vendange. L'amant est τῆς καλλονῆς δραγάτης || καὶ τρυγητὴς τῶν ἡδονῶν τῆς ἀσυγκρίτου κόρης (926 s.)[5]. Mais à côté de ces métaphores communes, il y a aussi quelques motifs qui méritent d'être regardés de plus près : l'union entre les deux amants se conclut en présence d'un témoin éminent ; c'est le dieu de l'amour, Eros, qui reçoit les serments des amants, rédige le contrat d'amour, comme un notaire (le mot συνθῆκαι figure deux fois), et en surveille l'observation (φύλαξ ; 763 ss.).

A maintes reprises d'ailleurs, les rapports amoureux sont conçus comme service d'amour, au sens de la *poésie occidentale des troubadours*. Le héros veut servir l'aimée (d'abord pour adoucir ses douleurs physiques : ἐγὼ || δουλεύσω σήμερον εἰς τηλικοῦτον σῶμα 613). Il est d'une part le seigneur du château, mais d'autre part, en même temps, le serviteur de sa dame (925 : ὁ καὶ τοῦ κάστρου βασιλεὺς καὶ τῆς δεσποίνης δοῦλος)[6]. Le héros saisi d'amour ressemble à l'esclave enregistré comme tel ; le texte parle de καταδουλογραφεῖν et de συνδουλογραφεῖν (728, 740)[7]. Pareillement la beauté de la femme aimée peut, tout d'un coup, réduire l'homme en esclavage (931) ; et afin de réaliser une union d'amour, Eros même joue le rôle d'un esclave : αὐθέντης Ἔρως βασιλεὺς δουλογραφεῖται τότε (2168).

Le motif suivant est également bien connu chez les troubadours occidentaux, bien qu'il remonte à des romans antérieurs. Ce sont les observateurs envieux, les « guetteurs », qui menacent le couple des amoureux. Dans notre roman il s'agit, conformément au cérémonial byzantin, des eunuques qui surveillent la princesse (2122, 2177, 2209, 2241 etc.). Ils prennent leur tâche très au sérieux, conçoivent des soupçons aussitôt que Chrysorrhoè dort pendant la journée, et s'occupent de cette affaire (2177 sq.). Les amants se voient obligés de « voler » leurs réunions amoureuses (2101), et finalement ils considèrent la nuit comme une amie protectrice, l'aurore et le jour comme des ennemis qui les menacent. C'est un motif courant de la poésie des troubadours (je rappelle les Taglieder du Minnesang allemand), auxquels l'a probablement emprunté l'auteur de Roméo et Juliette. Notre auteur, qui sans doute est passé par l'école du rhéteur, ne peut non plus s'empêcher d'exploiter l'antithèse αὐγή ∾ σκότος : pour les amants, la clarté du jour équivaut à l'obscurité (1982, 2114 sq.).

Sous un aspect particulier, l'auteur de Callimaque et Chrysorrhoè a bien surpassé tous ses modèles. C'est dans la fréquence et la violence excessive des manifestations de la sensibilité exagérée de ses amants. A cet égard, l'outrance est particulièrement pénible, voire insupportable pour le lecteur moderne. Dans les romans antiques déjà il est plus ou moins

5. 2087 : τρυγητὴν τῶν ῥόδων ; 2102 : τὰς ἡδονὰς τρυγῶμεν, de même 2110 ; cf. 2463 sq. ; 2478 : καὶ θέλουν τὸ κοπίτζιν του νὰ τὸ τρυγήσουν ἄλλοι dit Chrysorrhoè de manière consciemment équivoque, semble-t-il (ce n'est pas l'interprétation de Mégas, *loc. cit.*, p. 153). Cf. Nik. Eugénianos, IV 274 : ῥοδωνιᾶς τρύγησον ἐξ ἐμῆς ῥόδα. Makremb. IV 21, 4 ; IV 22, 3 ; V 16, 3 ; 17, 1 ; VII 4, 1 ; IX 18, 3.

6. 1155 : la dame s'appelle κουρτέσα : femme de cour.

7. Cf. Makremb. II 9, 3 ; III 1, 4 ; 10, 5 ; VII 18, 3 ; VIII 10, 3, etc.

commun que les amoureux, qui dans tous les romans sont séparés et subissent de multiples souffrances physiques et morales, exhalent leur douleur dans de longues, souvent interminables plaintes. Un héros qui verse des torrents de larmes n'a rien d'exceptionnel[8]. Les plaintes répétées dans notre roman, ainsi que les soupirs et larmes, font donc partie d'une tradition bien établie (des mots comme στεναγμός et κλαυθμός se répètent sans cesse de manière fatigante)[9]. Mais parfois l'expression de la douleur s'élève jusqu'aux formes connues de l'antiquité : se frapper la poitrine et s'égratigner les joues (267 s., 1338)[10]. Le rival de Callimaque déclare dans son pays le deuil général : tous les habitants se raseront la tête et se mettront en noir (1485 sq.).

La *sensibilité excessive* des amants apparaît comme une sorte de thème directeur de l'auteur. Ainsi la famille de mots αἴσθησις, αἰσθάνομαι, αἰσθητικός, ἀναίσθητος, etc., est abondamment représentée. A deux endroits, l'auteur souligne lui-même l'importance qu'il attribue au cœur sensible : ce que la parole et l'écriture ne peuvent exprimer, un cœur sensible saura l'imaginer (1828) : αἰσθανομένη δύναται καρδία ζωγραφῆσαι (de même 1959). Et l'auteur même se montre dominé par une telle sensibilité quand il dépeint la jeune fille que le dragon avait pendue par les cheveux (449 sq.). Toute une révolte de sentiments et d'émotions semble le bouleverser (451 σαλεύει μου τὴν αἴσθησιν, σαλεύει μου τὰς φρένας) ; c'est d'un cœur mort qu'il écrit (454. ἰδοὺ σιγῶ, μετὰ νεκρᾶς καρδίας τοῦτο γράφω). Même à la vue du bain merveilleux, l'auteur nous assure qu'il s'évanouit (342). On dirait qu'il se sent obligé de dépeindre ses personnages principaux, à toute occasion, comme particulièrement sensibles ; cela vaut pour Callimaque, pour Chrysorrhoè, mais aussi pour le rival. A la moindre émotion, les personnages tombent évanouis, ἀναίσθητος, un mot que le poète emploie aussi plusieurs fois en parlant de morts (1330, 1396, 1407, 1421). Le rival se meurt de chagrin d'amour et s'évanouit de désespoir (1057 s.) ; Chrysorrhoè, après la mort de son amant, devient ὁλοαναίσθητος, « toute insensible, évanouie » (1319). Callimaque tombe en faiblesse lorsque, après une longue séparation, il entend la voix de Chrysorrhoè (1700) ; il n'a qu'à voir, à un arbre, l'orange dont il se servira comme signe de reconnaissance pour s'évanouir de nouveau (1745). Chrysorrhoè, pour sa part, qui dans son deuil morne se qualifie elle-même de cadavre vivant (1756), tombe en défaillance sur son lit lorsqu'elle aperçoit l'anneau pendu à l'orange (1765) ; puis, aussitôt qu'elle se souvient de son bonheur passé, elle est de nouveau « vouée à la mort » (1776, cf. 1780). Auparavant, elle était déjà morte en prononçant le nom de Callimaque (1584). Callimaque

8. Cf. Chariton II 5, 7 ; III 2, 3 ; 3, 14 ; 4, 4 ; 6, 6 ; IV 2, 13 ; 4, 6 ; V 5, 1 ; VI 7, 10. Ach. Tat. V 19, 6 ; VI 7, 3 sq. Makremb. V 18, 2 ; VI 8, 4 ; VIII 11, 1 ; IX 4, 2 ; 9, 2 ; 11, 1 ; 14, 1. Nik. Eugénianos II, 24 sq.

9. M. Pichard, « Un roman larmoyant », *Bull. de l'Assoc. G. Budé*, IV 3, 1955, p. 69.

10. Cf. Chariton III 10, 3 sq. ; V 2, 4 ; VII 1, 5 ; 6, 7. Makremb. X 10, 3.

lui-même est d'une telle sensibilité qu'à la nouvelle des plaintes de Chrysorrhoè, il ne peut se contenir que quelques instants, pour ensuite s'évanouir et tomber comme mort (1601 ss.). Après tout cela, il va presque de soi que les amoureux ne peuvent envisager leur nouvelle réunion, après la longue séparation, sans une mort commune (1734 συννεκρωθῶμεν)[11]. Mais le rival lui aussi est extrêmement sensible. Il a un éblouissement en voyant le bonheur du couple (953)[12]. Plus tard, nous lisons que cette vue « a tué » le roi (1119). Lui aussi n'hésite pas à s'évanouir sur-le-champ, lorsqu'il apprend des nouvelles concernant la belle Chrysorrhoè (1160 εὐθὺς ἀπονεκροῦται) ; cette fois, son état est même aggravé par des crampes et par une attaque cardiaque, de sorte que la vieille magicienne doit intervenir pour sauver sa vie.

Si l'on examine les romans antérieurs à la recherche d'une pareille sensibilité, on rencontre d'abord la scène classique dans Héliodore, où le couple réuni s'évanouit de joie et ensuite, après avoir été ressuscité avec de l'eau fraîche, se voit un peu raillé par le témoin de cet incident[13]. Constantin Manassès, lui aussi, connaît la tournure οὕτω καὶ μέγεθος χαρᾶς νέκρωσιν οἶδε φέρειν[14]. Mais comparés aux manifestations massives de la sensibilité dans notre roman, ce ne sont là que des traits isolés.

M. Mégas déjà a bien vu que cette expression des émotions est un élément étranger au conte de fées[15]. Et c'est probablement en raison de cette curieuse faiblesse de ses héros, que l'auteur a renoncé à leur prêter les puissances surnaturelles usuelles dans les contes de fées. Tandis que, pour entrer dans un château de conte gardé par des portiers inexorables, on a en général recours à des ailes ou à un heaume rendant invisible, Callimaque se sert, dans notre roman, de sa lance pour franchir le mur du château du dragon par une sorte de saut à la perche (273 ss.)[16]. Il se cache du dragon, et, sur le conseil de la jeune fille, il attend que le monstre se soit endormi pour le tuer ; les mots φόβος et φοβοῦμαι reviennent cinq fois dans six vers successifs (553-558).

Dans la description de la scène de reconnaissance et de la scène finale, le poète est également engagé dans la tradition du roman gréco-byzantin. La reconnaissance des amants se fait au moyen d'un petit anneau dont Chrysorrhoè avait fait cadeau à Callimaque pendant leurs plaisirs du bain. Dans les vers en question, la reconnaissance et le signe de reconnaissance sont marqués très nettement, comme une sorte de leitmotiv : les mots

11. συναποθανεῖν : Chariton III 10, 4 ; IV 2, 14 ; V 1, 7. Makremb. VI 8, 3.

12. ἠμαυρώθη n'est pas à interpréter comme « pâlir ». Cf. Chariton II 7, 4 ; 7, 8 ; III 1, 3 ; 6, 4, etc.

13. *Aithiop.* II 6 sq. Cf. Chariton VIII 1, 8 περιχυθέντες δὲ ἀλλήλοις λιποψυχήσαντες ἔπεσον ; cf. VIII 1, 10.

14. V. 558, éd. Mazal, *JÖBG* 15, 1966, p. 249. Cf. Makremb. VI 3, 1 ; 4, 1 ; IX 13, 1.

15. *Loc. cit.*, p. 171.

16. Cf. aussi Mégas, *loc. cit.*, p. 168.

γνώρισμα, ἀναγνώρισις et γνωρίζω ne s'emploient pas moins de huit fois en seize vers (1717 sq.). A cet égard, l'auteur pouvait suivre des modèles pris dans les romans, lesquels pour leur part étaient influencés par la nouvelle comédie attique ou par Euripide.

La scène finale, où le couple est mené enchaîné devant le roi pour subir la peine de mort, a pour principal modèle la scène finale des Aithiopika. Dans l'une et l'autre, nous trouvons la menace de la punition la plus sévère, même de la mort ; dans notre roman, les bourreaux (δήμιοι) n'attendent que l'ordre du roi (2447 sq.). Mais dans les deux romans, le roi se comporte en juge généreux qui use de clémence et donne aux captifs la liberté, de sorte que rien d'empêche plus leur bonheur. Ce n'est pas en vain que Chrysorrhoè fait appel à la justice du juge qui met la vérité au-dessus de tout (2453 τῆς ἀληθείας πρώτιστε καὶ τῆς δικαιοσύνης). Et les acclamations de la foule s'adressent également à la clémence du juge équitable (2475). Sur le modèle des empereurs byzantins, tel qu'il ressort de la stylistique de leur propagande, le roi se décide pour le φιλάνθρωπον, pour la bonté (2576) : ἀλλὰ πρὸς τὸ φιλάνθρωπον καὶ πάλιν κατανεύσας[17]. Dans Héliodore aussi, le roi fait acte de φιλανθρωπία, bien que le mot ne soit pas prononcé —, lorsque, en même temps qu'il grâcie le couple, il abolit les sacrifices humains. De nos jours encore, ce motif survit dans la scène finale de l'« Enlèvement au sérail » de Mozart.

Avec le mot de φιλανθρωπία, nous touchons à un autre aspect de notre roman, aspect que je qualifierai d'*atmosphère byzantine*[18].

Le φιλάνθρωπον et son antithèse, ἀφιλάνθρωπον ou ἀπάνθρωπον, se retrouvent en plusieurs autres endroits du roman ; ce sont termes courants du langage ecclésiastique et des documents officiels[19]. A maintes reprises, les termes de πρόσταγμα et ὁρισμός se rapportent à des ordres royaux, mais évidemment pas au sens étroitement diplomatique que le professeur Dölger a essayé de définir. S'il est question d'un πρόσταγμα βασιλικόν, ou si l'on ajoute aux verbes προστάσσω ou ὁρίζω, βασιλικῶς, cela pouvait signifier, comme toujours pour un byzantin, aussi bien « royal » qu'« impérial » (1521, 1918, 1924 ; cf. en outre 2036, 2402, 2409, 2411 s., 2439, 2502, 2508, 2577, 2596). Une fois, on souligne que le roi écrit son prostagma adressé aux eunuques de sa propre main (2297 s.). Or, il était d'usage, à la chancellerie impériale, que les documents fussent stylisés par de hauts fonctionnaires, mais les cas d'une dictée personnelle de l'empereur sont moins rares qu'on ne pense en général[20].

17. Cf. *MM*, II 467, p. 214, 11 sq. : ὁ ... βασιλεὺς ... ὡς φιλάνθρωπος νεύσας νομίμως ἐν ἀμφιβόλοις πρὸς τὸ φιλάνθρωπον, cf. Hunger, *Prooimion*, Vienne, 1964, p. 153.

18. En effet, la *philanthropia* se trouve très souvent déjà dans le roman antique : Chariton II 2, 1 ; 5, 3 sq. ; 5, 11 ; 7, 2 ; III 4, 9 ; 6, 6 ; IV 2, 14 ; VI 5, 10 ; 7, 5 ; VII 5, 4 ; 6, 8 ; Ach. Tat., *passim*.

19. H. Hunger, *Philanthropia. Eine griechische Wortprägung auf ihrem Wege von Aischylos bis Theodoros Metochites*, Vienne, 1963. Pour ἀφιλάνθρωπον voir p. 19 sq.

20. Cf. Hunger, *Prooimion*, p. 40 sq.

Plusieurs fois, l'adverbe βασιλικῶς s'applique au lit somptueux dressé pour Chrysorrhoè dans le parc. C'est là que Callimaque, déguisé en jardinier, vient la voir pour leurs réunions (2095) : εὗρεν ἐκεῖ τὴν δέσποιναν, ὡς βασιλεὺς ἐσέβην. Quoi qu'on entende par ὡς βασιλεύς, cela rappelait aux byzantins le cérémonial impérial, par exemple les noces de l'empereur ou d'un prince, ou la procession solennelle au sens de l'Adventus Augusti. Si la forme βασιλικῶς détermine en outre quatre fois la manière dont Chrysorrhoè se couche ou dort dans son lit somptueux (2078, 2085, 2120, 2203), cela nous fait penser à un cérémonial, inconnu à Byzance, mais pratiqué autrefois en France même, à savoir le Lever du Roi[21].

Mais la *vie de la cour byzantine* a laissé encore d'autres traces dans notre roman. La révérence faite à l'empereur ou à l'impératrice par proscynème est transférée au rival et à Chrysorrhoè. Au retour d'une expédition militaire, le roi renvoie ses fidèles immédiatement à leurs châteaux ; mais le poète ne manque pas de remarquer qu'avant leur départ, ils descendent de cheval pour le proscynème devant leur seigneur (1010 πεζεύουν, προσεκύνησαν, ὑπάγουσιν ἐκεῖνοι). Le roi cependant, toujours conformément au cérémonial byzantin, se rend avec les membres du sénat à son palais (1011 sq., cf. aussi 2395 et 1115). Des hommages impériaux analogues sont présentés à Chrysorrhoè dans sa tente du parc[22] : à chaque salutation et avant de partir, les eunuques font le proscynème (parfois l'auteur ajoute, correspondant à βασιλικῶς, δουλικῶς) et témoignent de différentes manières de leur soumission (δουλοσύνη, ταπείνωσις 2333 sq. ; cf. 2005, 2009, 2030, 2141, 2223). Une fois on signale même que l'ordre dans lequel ils se prosternent — κατὰ τὴν τάξιν τούτων — correspond évidemment à leur rang (2226 sq.). L'empereur de Byzance avait coutume de signifier par un geste la fin des audiences ; pour ce renvoi, on employait le terme latin missa, dont dérive le verbe byzantin μισσεύω ; or, celui-ci se trouve trois fois dans notre roman (1944, 2006, 2036). Un autre détail de la vie de cour nous est fourni par le page qui doit annoncer au roi endormi la vieille magicienne : timide, il entre dans la chambre et frappe sur le châssis (ou l'armature ?) du lit (1098 sq.). Le fait que Chrysorrhoè veut rester seule dans le parc avec sa servante, donne à notre auteur l'occasion de nommer une série de personnes qui en général font partie du service de la table : le majordome, le cuisinier, le préposé à la table (ἐπὶ τῆς τραπέζης), le « domestique de la table » (δεμέστικος 1888 sq.). Les eunuques qui gardent la jeune fille contribuent, eux aussi, à marquer l'atmosphère byzantine, bien qu'ils aient des précurseurs dans le genre du roman, par exemple dans les Babyloniaka de Jamblique. A plusieurs endroits, ces eunuques, détestés d'une large part de

21. E. H. Kantorowicz, Oriens Augusti-Lever du Roi, *DOP*, 17, 1963, p. 117-177.

22. Elle même se nomme αὐτοκρατόρισσα καὶ δέσποινα τοῦ κήπου et αὐθέντης ὅλων τῶν φυτῶν (2076 sq.) ; ses parents sont αὐτοκράτορες (649). Mais ce n'est pas à prendre au sens technique ; cf. M. Pichard, rem. au premier passage.

la population byzantine, sont blâmés pour leur perfidie, leur envie et leur caractère intrigant. Le roi, à leur égard, est plein de méfiance (2283 ss.) et les qualifie mentalement de κακεύνουχοι (2294). Ces mêmes reproches leur sont faits dans le roman de Constantin Manassès[23]. Notre poète les appelle une fois « les fils du serpent » (2335 οἱ τῆς ἐχίδνης παῖδες, d'après Mt. 3, 7). Cela correspond à l'anecdote sarcastique du roman de Manassès : un serpent venimeux, qui avait mordu un eunuque, creva : en le mordant, il avait absorbé du sang bien plus vénimeux[24].

Le milieu byzantin de notre roman apparaît en outre dans une série de mots latins ou mi-latins du *langage administratif et militaire*, tels que βίγλα (901, 1147), στράτα (170, 892, 1359, 2051), ἅρματα (971, 1021), φουσσᾶτον (passim), ῥόγα (1187), μαντᾶτον (870, 2252, 2270), et d'autres.

Le poète excelle d'ailleurs à évoquer l'image d'un événement familier au lecteur par quelques rares traits schématiques, tout simplement par l'actualisation des associations correspondantes. C'est, par exemple, le cas lorsqu'il esquisse une mobilisation (1047 ss.) : la levée des troupes, leur recensement et enregistrement, leurs exercices et manœuvres, et finalement la réunion des ressources pécuniaires, soulignée comme étant particulièrement importante[25]. Pareillement, quelques mots suffisent pour nous représenter les eunuques procédant à l'arrestation de Callimaque sans faire le moindre bruit, à la manière des agents expérimentés du service secret de Byzance, des agentes in rebus (2327 sq. ; cf. surtout ἐντέχνως, μετὰ προσοχῆς ἐκράτησαν ἐκεῖνον). La description redondante que le poète fait du bain commun des deux amants(768 sq.), aura été, elle aussi, d'une certaine actualité pour ses lecteurs, puisque ce n'est qu'au cours de plusieurs siècles que la coutume du bain commun des deux sexes a été réprimée sous l'influence de l'Église. L'importance que l'on attribuait à cette question encore au XII[e] s. ressort du commentaire par Balsamon du canon 77 du Trullanum[26].

Le rôle outrancier attribué dans notre roman à la *Tychè* provient certainement de la tradition du roman gréco-byzantin, qui a elle même ses racines dans l'hellénisme, mais il ne se trouve pas en opposition avec ce que nous savons des tendances fatalistes à la basse époque byzantine, tendances peu compatibles, bien sûr, avec les principes de l'orthodoxie[27]. On a depuis longtemps observé que, dans ce roman, les idées chrétiennes n'existent pour ainsi dire pas. Ce n'est que dans les vers finaux (2601-2605) qu'on mentionne « Dieu, notre Rédempteur ». On a l'impression que le poète — ou peut-être un remanieur postérieur —, se rendant compte qu'un texte

23. V. 179 sq., éd. Mazal, *JÖBG*, 15, 1966, p. 239.
24. V. 740-743, *loc. cit.*, p. 254.
25. Cf. M. Pichard, *loc. cit.*, p. 63.
26. Rhallès-Potlès II, p. 485 sq.
27. H. Hunger, *Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur*, Vienne, 1965, p. 358 sq.

byzantin ne peut se terminer sans avoir nommé Dieu, a ajouté tant bien que mal ces quelques vers insignifiants. Si par contre le poète exprime une fois la *communis opinio*, en disant que tout homme ne peut rien contre des dragons et des démons (1040 sq.), il contredit par là l'idéal de milliers de saints byzantins, pour qui la vie chrétienne se passe à combattre et à vaincre les démons. De même que dans les romans byzantins du XII[e] s., le Dieu des chrétiens et tout ce qui rappelle la religion chrétienne sont absents dans Callimaque et Chrysorrhoè.

Cela ne signifie cependant pas que les dieux païens de l'antiquité et leur culte jouent un rôle dans notre roman. Les mentions d'Aphrodite (705, 2158), de Charon (235, 2390), des Amours (1927 ss., 1933 s.) et des Charites (787, 1989 sq.) ne doivent être considérées que comme des ornements néoclassiques. La rhétorique exigeait cela, autant dans la mélétè et l'épître que dans le roman d'amour. Si Chrysorrhoè nomme Éros ὁ πάντων βασιλεύς (699), ce qui nous fait penser tout de suite à Hésiode (Theog. 120 sq.), et à l'Éros cosmogonique des Orphiques, il faut également rappeler la forte tradition du roman gréco-byzantin. Dans Jamblique déjà, nous lisons (Babylon. fr. 4 Habrich) : ὅταν ὁ Ἔρως ζηλοτυπίαν προσλάβῃ τύραννος ἐκ βασιλέως γίνεται. Éros τύραννος des hommes et du monde entier est un des *topoi* favoris du roman byzantin. On n'attribuera donc pas non plus une grande importance à cette apparition répétée d'Éros dans notre roman, bien que l'on s'étonne de voir Callimaque mettre la délivrance de Chrysorrhoè détenue par le dragon uniquement sur le compte d'Éros (694 sq.).

La vraie puissance cependant qui détermine la vie du monde et le sort des hommes, c'est la Tychè. La Tychè personnelle de chaque homme est décrite semblable au Daimôn des anciens Hellènes. La mauvaise Tychè de Chrysorrhoè a été élevée avec la jeune fille (2237 συνανάτροφος). La Tychè de Callimaque met ses frères au courant en leur apparaissant en rêve, vêtue de noir, et en les exhortant à secourir le frère en danger (1329 sq.) Celle de Chrysorrhoè par contre fait preuve de haine, d'envie, d'inhumanité et d'insatiabilité, toutes les fois qu'il s'agit de tourmenter la pauvre jeune fille (591, 615,611, 647, 658, 703-718, 749 ss., 1778, 1795 sq., 1800 sq., 2106). Ainsi, après l'arrestation de Callimaque, Chrysorrhoè fait un effort pour adresser des plaintes amères à sa Tychè et pour lui lancer crûment tous les reproches qu'elle a sur le cœur (2361-2377). Auparavant, Callimaque avait déjà adressé à Tychè une chanson plaintive et pleine de reproches, lors de l'insuccès initial de son déguisement en jardinier (1673-1681). Après avoir retrouvé Chrysorrhoè, il exprime ses sentiments exaltés de nouveau en une chanson d'un ton populaire et s'achevant sur des remerciements à Tychè (2044-2054). A ce sujet, il me paraît particulièrement piquant que l'auteur se serve dans le vers final de quelques termes techniques de la liturgie orthodoxe : εὐχαριστεῖ, δοξάζει, μεγαλύνει — et cela à l'adresse de Tychè ! Évidemment, notre poète connaît aussi l'image de la roue de Tychè (250, 252) et du livre du destin (μοιρογράφημα) ; ce dernier motif

connaît un emploi particulièrement abondant — 735-737 p. ex. et des répétitions fatigantes dans les titres intercalés. Mais aussi les Moires filant la trame de la vie des hommes sont bien connues de notre auteur (703 sq.)

Qu'il nous soit permis d'aborder ici la question de la *culture intellectuelle du poète*, ainsi que du caractère de sa langue et de son style. Après tout ce qui vient d'être dit, il est hors de doute qu'il avait au moins une formation scolaire moyenne. Mais en outre, le roman est nettement marqué par la rhétorique ; nous inclinons à dire : malheureusement ! Mais peut-être faut-il s'accommoder de cette caractéristique de presque toutes les œuvres de la littérature byzantine, et la reconnaître comme donnée particulière. D'autant plus que, dans notre roman, les éléments rhétoriques se trouvent mêlés d'une manière inséparable, et en quelque sorte originale, à des éléments de la langue familière et populaire.

Tout d'abord, nous constatons dans Callimaque et Chrysorrhoè une série d'*ekphraseis rhétoriques*, qui correspondent à la doctrine des manuels et de l'école et qui, sous une forme analogue, se trouvent aussi dans les autres romans gréco-byzantins. Quant au locus amoenus, l'auteur lui réserve une description brève mais typique : une charmante prairie, la rivière cristalline, des roses, des lis, et d'autres fleurs dans une abondance « ravissante » (149-153). Plus de soin est apporté à la description du château du dragon (178-193). L'or et les pierres précieuses y abondent ; devant les portes se trouvent des gardiens vivants, en forme de serpents ou de dragons énormes. L'ekphrasis la plus longue du roman est consacrée à la salle de bain du château du dragon (293-354) ; là, tout est frappant et féerique, et ξένος (297, 319, 326), παράξενος (306, 340), φρικτός (327, 329) et παρὰ φύσιν (299) sont les épithètes favorites du poète. De l'intérieur, de grandes vitres donnent vue sur la végétation magnifique du jardin. La coupole de la grande salle est abondamment ornée d'or et de pierres précieuses ; l'orfèvrerie est comparée à des sculptures sur bois ; un arbre en or rappelle l'arbre aux oiseaux gazouillants qui se trouvait dans la salle d'audience de l'empereur byzantin. Dans la salle de bain même, de l'eau de roses jaillit en répandant un parfum ravissant. Un masque humain doré sert de gargouille. Les portes sont sculptées dans un bois précieux, et riches en marqueterie. Entre le vestibule et le bain même se trouve une portière (βηλόθυρον) en fleurs de roses et de lis. Toute cette magnificence fait partie d'un monde féerique, où l'on ne voit aucun homme. Callimaque explore même le poêle du bain et s'assure du dépeuplement complet, de l'ἐρημανθρωπία de l'édifice. L'ekphrasis beaucoup plus brève de la table à la vaisselle précieuse, et aux nombreux plats plantureux, se termine également par la constatation contrastante du vide et de l'absence absolue d'hommes (355-370), de même que la description du lit de repos faisant partie de la table et garni d'or et de pierres précieuses (372-387). La fresque du plafond, dans la chambre dorée du dragon, représente les dieux des planètes Kronos (assis sur le trône et tenant le globe, à la manière des empereurs byzantins), Zeus, Aphrodite et Arès, les deux derniers au jeu d'amour. Arès et Aphrodite

figurent aussi sur la fresque dans la chambre nuptiale d'Antheia et Abrokomès, chez Xénophon d'Éphèse (1, 9). Athènè, les Charites et de nombreuses étoiles complètent la représentation de la voûte céleste (420-422).

La dernière ekphrasis à mentionner est la description du personnage féminin principal, obligatoire dans tout roman d'amour (808-826). Cette ekphrasis de Chrysorrhoè ne présente cependant aucune particularité et suit entièrement le cadre de la tradition. Pour ne pas être obligé d'entrer trop dans les détails, l'auteur se sert d'une astuce. Il déclare qu'au lieu de longs discours, il suffit de constater que la différence entre la beauté féminine du monde entier, à toutes les époques, et celle de Chrysorrhoè égale la différence entre une guenon et Aphrodite[27a].

L'influence de l'enseignement rhétorique est manifeste dans le λόγος ἐσχηματισμένος (le discours trompeur) du dialogue entre Chrysorrhoè et Callimaque, qui se sont retrouvés dans le parc du roi mais doivent encore dissimuler leurs sentiments. Chrysorrhoè se pose en dame souveraine du parc et défend au vil journalier de s'approcher d'elle, pendant qu'elle est couchée βασιλικῶς, avec pompe, sur son lit. Son discours s'achève sur une allusion au couple de notions bien connu, παθεῖν et μαθεῖν[28]. Callimaque saisit la balle au bond, reprend quelques tournures de Chrysorrhoè et se présente d'une manière équivoque comme le gardien du jardin, et par là aussi de Chrysorrhoè, et comme autorisé à cueillir les roses, c'est-à-dire le plaisir d'amour (2082-2087). L'origine rhétorique de ce dialogue se révèle aussi dans les termes techniques σχῆμα, σχηματίζω et δείνωμα (cf. δεινότης) au début et à la fin de ce passage (2069 sq., 2089 sq.). Malgré cela, cette scène est particulièrement bien réussie et témoigne aussi de l'humour de l'auteur.

Il s'entend également que notre auteur a appris à rédiger une lettre à l'autorité. Ainsi, les eunuques commencent leur lettre au roi par les mots Συγχαίροντες τῷ κράτει σου γράφομεν οἱ πιστοί σου (2127) et la terminent par ὡς δοῦλοι γοῦν τολμήσαντες γράφομεν περὶ τούτου (2137). Il s'agit là d'authentiques formulaires tels qu'en offraient les guides épistolaires byzantins. La seconde lettre des eunuques, elle aussi, se termine par une phrase typique dans laquelle la majesté interpellée fait nettement contraste avec les sujets placés à la fin de la phrase et du vers (τοὺς σοὺς τοὺς δούλους, 2276). Mais notre auteur n'ignore pas non plus le style de la chancellerie impériale. La réponse du roi commence à la manière des prooimia de maintes novelles par Τῷ κράτει μου προσήγγισαν γράμματα τῶν χειρῶν σας δηλοῦντα κτλ. (2302 sq.). De même les termes techniques du langage administratif φροντίς et μέριμνα (2318) n'y manquent pas. Et la lettre se termine par le bref salut ἔρρωσθε, τρεῖς εὐνοῦχοι.

27 *a*. μιμὼ πρὸς 'Αφροδίτην ; apparemment proverbial, cf. MAKREMB. IX 3, 2.

28. 2080 : εἰ δὲ τολμήσει, παρευθύς, ὡσὰν νὰ μάθῃ, πάθῃ. f. H. DÖRRIE, *Leid und Erfahrung. Die Wort-und Sinnverbindung* παθεῖν-μαθεῖν *im griechischen Denken*, Mayence, 1956.

Les *figures de rhétorique* se trouvent dans tout le roman en grand nombre. L'anaphore s'emploie le plus souvent à l'intérieur du même vers (566, 608, 616, 1082, 1120, 1609, 1638, 1642, 1739, 2132, etc.), moins souvent au commencement de deux vers successifs (120, 466, 512, 876, 1350, 1620). Le triple emploi du même mot en tête des vers marque une intensification encore plus grande, dans la chanson adressée à Tychè (1673 sq.), et dans la description de la vieille magicienne (1230 sq., cf. 945 sq., 2101 sq.). Dans les vers 105-107, nous rencontrons cinq fois la forme πῶς, et les huit kommata réguliers qui subdivisent les vers 70-73 sont tous introduits par μετά. Une gradation particulièrement bien construite (klimax), avec anaphore et double parenthèse, se trouve dans la description de la jeune fille pendue par les cheveux. Trois fois, l'auteur commence la phrase ἐκ τῶν τριχῶν ἐκρέματο κόρη μὲ τῶν χαρίτων et deux fois il s'interrompt pour des interjections emphatiques (452 sq.). Tout le passage paraît d'autant plus maniéré que les faits mêmes avaient déjà été racontés avant. L'epiphora, c'est-à-dire la répétition de mots à la fin de deux vers, est également assez courante chez notre auteur (423, 776, 1558, 1570, 1621 etc. ; triple épiphora 1921-23, 2379-81). Quelquefois il se sert du découpage des vers en petits kommata, comme dans les paroles que prononce un des frères devant le cadavre de Callimaque. Dans ce monologue de Nikoklès, avec questions et réponses, quatre vers sont décomposés en huit kommata (1389-1392).

La gradation rhétorique apparaît à maintes reprises. L'exemple le plus ingénieux, avec un crescendo et du sens et de la longueur des mots, ainsi qu'avec une allitération au second vers, se rapporte au château du dragon (1459 sq.) : καλόν, λαμπρόν, ὁλόχρυσον, λιθομαργαρωμένον || πηγὴ χρημάτων, ποταμὸς τῶν ὅλων πλουτισμάτων. Pour intensifier le récit, le poète se sert en plus fréquemment de la figura etymologica. Comme exemple frappant, mentionnons les paroles de Callimaque qui, séparé de Chrysorrhoè, se rappelle les plaisirs de leur bain commun (1449 sq.) : καὶ πάλιν λούσομαι λουτρὸν ἀπὸ πικρῶν ὑδάτων · || ἐλούσθην πάντως μετὰ σοῦ λουτρὸν χαριτωμένον, || νῦν μετὰ σοῦ συλλούσομαι λουτρὸν ἀπὸ δακρύων (cf. en outre 563 sq., 617, 703, 733, 798, 868, 1047, 1182, 1227 sq., 1354, 1444, 1446, 1709, 1719, 2040). Pareillement, notre roman offre des exemples d'interjections plus ou moins pathétiques (679 sq., 686 sq., 1372, 2199, 2270, 2391), de chiasme (1404, 1439) et de parallélisme de certains mots dans des vers différents (1958 sq., etc.). Voici un exemple de l'allitération (1367) : Καλλίμαχε, καλούτζικε, πῶς ἐν κινδύνῳ κεῖσαι. Quant aux questions rhétoriques, pour finir, elles se trouvent partout dans le roman (280 sq., 295 sq., 416 sq., 419, 445 sq., 503 sq., 650, 790, 803 sq., 1186, 1205, 1797, 2197 sq., 2202, 2396).

A cette empreinte rhétorique assez nette s'opposent d'autre part, comme une sorte de compensation, des *éléments de la langue familière et populaire.* L'influence de la langue familière apparaît d'abord dans une certaine prolixité et lourdeur du style. Ainsi l'auteur se complaît dans des pléonasmes tels que (82) εὐθὺς ζητουσι τὴν βουλήν, τί πράξουν, τί ποιήσουν ou (1014) μὲ πόσην, νὰ εἶπες, μέριμναν, μὲ ποταπὴν φροντίδα (cf. 25-27, 46,

78 sq., 366 sq., 384 sq., 388, 411, 460, 938 sq., 1350 sq., 2214). Des synonymes sont accumulés, comme par exemple dans (279) τὰς ἡδονάς, τὰς χάριτας, τὰς καλλονάς, τὰς τέρψεις ou (464) τῆς γυναικός, τῆς κόρης, τῆς παρθένου ; évidemment on parle toujours de la même personne (cf. en outre 584, 678 sq., 852, 867, 932, 935, 1045, 1178, 1214, 1714, 1850 sq., 2566). Des polysyndètes peuvent également contribuer à la prolixité du style (723 sq.). ταῦτα μὲν εἶπεν ἡ γυνὴ καὶ μετὰ πόνου τόσου || καὶ μετὰ τόσου στεναγμοῦ καὶ μετὰ τόσου θρήνου (cf. 403, 458, 619 sq., 856, 1456, 1633 sq., 1903 sq.) Bien plus fréquentes sont cependant les asyndètes, qui s'emploient parfois consciemment pour souligner la rapidité d'une action : (1010) πεζεύουν, προσεκύνησαν, ὑπάγουσιν ἐκεῖνοι ou (872) ἔδραμεν, ἦλθεν, ἔφθασεν ὁ βασιλεύς. L'asyndète dépeint parfaitement l'agitation et la hâte de Chrysorrhoè qui, au retour du dragon, s'inquiète de Callimaque : (497) καὶ φύγε, πέσε, κρύδησε, σίγησε · τῶρα φθάνει. Pareillement, on a l'impression de voir comment les frères de Callimaque, à la vue des portiers horribles, sont pris de panique (209) : εἶδαν, ἐξεθαβήθησαν, ἐτράπησαν, ἐφύγαν. La juxtaposition asyndétique de plusieurs synonymes par contre contribue de nouveau à la prolixité du langage familier (1442 ss.) : ὅμως παρακαθήσω σε, θρηνήσω, κλαύσομαί σε, || κρατήσω, περιλάβω σε, μυρολογήσομαί σε || νεκρὰν καταφιλήσω σε (cf. en outre 131 sq., 140, 144, 201, 266, 351, 443 sq., 491 sq., 553 sq., 565, 681, 859, 1096, 1110 sq., 1259 sq., 1278 sq., 1387, 1466, 1633, 1669 sq., 1696, 1698, 1741, 1751 sq., 1759 sq., 1770, 1879, 1914 sq., 1922, 1951 sq., 2050, 2091, 2131, 2231).

Souvent notre auteur cède à un style peu soigné qui néglige de façon souveraine la syntaxe, et où les idées se poursuivent d'un vers à l'autre par la répétition de certaines notions (477 sq., 513 sq., 1244 sq., 1865 sq., 1941 sq. etc.). Par l'accumulation de mots de la même famille, par des répétitions, des figurae etymologicae, etc., l'auteur parvient à mettre des accents et à dégager des points capitaux qui font une grande impression sur le lecteur et souvent lui cachent un manque de logique. Par exemple dans la plainte de Chrysorrhoè, qui déplore son malheur fatal : les deux idées centrales sont la trame filée par les Parques, et le fameux livre du destin de la Tychè envieuse (703 ss.). Dans trois autres vers, le même fait de style, en même temps primitif et suggestif, nous dépeint la vieille magicienne comme un vrai démon : (1230 sq.) δαίμονας εἶχεν μετ' αὐτῆς, δαίμονας συνελάλει, || δαίμονας συνετύχαινον καὶ μετ' ἐκείνους ἔτρων, || δαίμονας ἐσυνώδευε καὶ τῶν δαιμόνων ἦτον κτλ. — Le fait que le château du dragon est imprenable est marqué, très nettement, par l'accumulation d'adjectifs verbaux négatifs : le κάστρον est ἀδούλωτον εἰς μάχην, ἀπαράδοτον, ὅλως ἀνεπιβούλευτον, ἀνέλπιστον εἰς νίκην (957 sq.).

Parmi les signes d'une certaine négligence, je compterais aussi les nombreuses *phrases de transition*, qui souvent se présentent sous forme de questions rhétoriques. Apparemment l'auteur ne se soucie guère de ce que, par ces phrases de transition, les nombreuses soudures de son œuvre se manifestent nettement. Dans la plupart des cas il paraît que le poète lui-

même se rappelle en quelque sorte à l'ordre, soit pour entamer un sujet (23) soit pour être plus bref (77, 1004 sq., 1226 sq., 2170 sq., 2392 sq.), soit pour fermer une parenthèse (1564 sq.), soit enfin pour terminer le récit (1174). Une fois il réclame la patience du lecteur eu égard à la longueur de l'exposé (1324 sq.). A plusieurs reprises, le poète lui-même se fait le reproche du πολυλογεῖν, de verbosité, en disant par exemple : καὶ τί πολυλογῶ καὶ κατὰ μέρος γράφω ; (341, cf. 289 sq., 405, 821 sq., 2228, 2236 sq.). Des phrases comme τί τὸ λοιπὸν ἐγένετο ; (1026, cf. 1252) paraissent simples et un peu gauches. Lorsque Chrysorrhoè fait sortir sa servante pour être seule avec Callimaque, l'auteur déclare (1907 sq.) : « Elle a hâte de faire sortir sa servante, — je ne sais plus comment, cela m'a échappé, j'ai oublié les détails — et elle dit, etc. ». Voilà une nette nonchalance qui montre le poète comme au-dessus de la situation et qui rappelle un peu l'ironie des romantiques. Il ne faut d'ailleurs pas oublier que de telles phrases de transition furent tolérées ou même recommandées par la rhétorique scolaire ; nous les rencontrons dans des discours et des lettres, autant que dans les documents des chancelleries. Il ne me semble donc pas très plausible que, chez notre auteur, elles proviennent du style des contes[29].

Le *vocabulaire de notre roman* présente également un large mélange d'éléments classiques et populaires, qui n'est plus pour nous surprendre. Du vocabulaire de la poésie et de la littérature savante, il faut citer des tournures comme σαλεύειν τὴν καρδίαν et d'autres semblables (327, 451, 818), τρικυμία (41, 1013, 1019), συναποθνήσκειν (1366, 1376 etc.) et autres composés avec συν- comme συγκαρδιῶ (1971), συμπνίγω (2027), συσσωματῶ (1967)[30]. C'est en revanche un effet plutôt familier que produisent les expressions extrêmement fréquentes qui désignent quelque chose de surprenant, d'extraordinaire, de merveilleux, de surnaturel, bref de frappant : ξένος au sens de θαυμάσιος (174, 319, 643, 793, 916, 978, 1970, 2042 *passim*), de même παράξενος (150, 340, 356, 408, 425, 832, 1426, 1660, 1720, 1906, 2303, 2525), παρὰ φύσιν (278 καὶ βλέπει τὰ παράδοξα, τὰ παρὰ φύσιν ὅλα, 299, 386, 652, 958, 1553, 2217). Des formes comme ἀνέκφραστος (« indescriptible » : 784, 1735, 1762, 1960) et ἀσύγκριτος (« incomparable », p. ex. 809) paraissent des mots à la mode de la langue familière. Trois fois, un vers se termine de manière stéréotypée par τῆς ἀσυγκρίτου κόρης (927, 1660, 1736). Ici comme ailleurs dans notre roman (cf. p. ex. λέγει λοιπὸν ὁ βασιλεὺς 1133, 1138, 1197), l'auteur emploie, en poète plutôt médiocre, le même groupe de mots à différents endroits, à la manière d'un peintre qui dans un grand groupe de personnages répète des détails d'attitude, ou des plis des vêtements, sans raison réelle, par pure routine et pour faciliter son travail.

Du domaine de la langue familière est aussi la forme λοιπόν, employée très fréquemment comme explétif, par exemple dans 43 κάθεται οὖν βασιλικῶς,

29. Ainsi Mégas, *loc. cit.*, p. 145.
30. Dans les vers 2096 sq. de tels composés sont accumulés pour souligner l'intimité de l'union physique des amants.

κράζει λοιπὸν τοὺς παῖδας ou 551 ὡς εἶδεν γοῦν τὸν δράκοντα λοιπὸν ἡ Χρυσορρόη (en outre 87, 805, 918, 964, 981, 1006, 1012, 1092, 1133, 1138, 1197, 1334, 2031, 2036, 2268, 2427, 2434, 2448, 2483, 2495, 2508, 2552, 2568, 2598). Un explétif analogue, mais plus rare, est τάχα dans 2094, ὁ τάχα μισθωτός (en outre 208, 822, 1286, 1295, 1819, 2007, 2107, 2308). Et les paroles suivantes, dont Callimaque salue le jardinier, semblent aussi imitées de la langue quotidienne (1637) : καλῶς εὗρον τὸν κύρην μου · πολὺν τὸν κόπον ἔχεις.

Dans la seconde moitié de notre roman, le coloris populaire est renforcé par les deux *tragoudia* que Callimaque, déguisé en jardinier, adresse à Tychè et à la lune. Tandis que dans la première partie de la chanson, il reproche à Tychè sa malveillance et se plaint de ses souffrances (1673-1681), la seconde partie implore l'aide de la déesse de la lune : « Ma Sélènè à la belle lumière, tu vois comment on m'opprime. Envoie, je t'en prie, ce soir un petit rayon qui pénètre, sans qu'on le voie, dans le palais et porte à Chrysorrhoè le message suivant : Celui que tu aimes est trouvé, il est ressuscité et travaille comme journalier dans le jardin. En ce moment, ma jeune fille, il porte de l'eau et remplit le bassin pour éteindre la flamme de ton cœur. Tes lèvres et ton corps entier débordent de l'eau qui éteint le feu du foyer d'amour. O Sélènè, réalise une ruse, ô Sélènè, réalise l'accomplissement ! » (1682-1692). Ici nous sommes dans le domaine du folklore ; tout de suite on pense aux « Magiciennes » de Théocrite. Les amants aiment s'adresser à la lune, et la magie d'amour se déroule aussi au clair de lune[31]. Avec ce thème du rayon de lune qui, en messager d'amour, doit rejoindre l'aimée dans le palais pour lui transmettre un message, l'auteur atteint parfaitement le style des chansons populaires.

De la nouvelle brève, mais émouvante, de la survie, l'amant passe vite au point culminant de sa chanson, où il exprime son amour ardent et l'espoir en son accomplissement. L'eau du jardinier évoque par association le feu d'amour dans le cœur de la jeune fille ; mais l'ardeur amoureuse de de celui qui chante ne peut être éteinte que par les lèvres et le corps de l'aimée. La fin invoque de nouveau Sélènè et la prie de réaliser les désirs des amants. La forme de cette invocation, ποῖσε, Σελήνη, μηχανήν, ποῖσε, Σελήνη, πρᾶξιν, rappelle les impératifs conjurants dans le jargon des papyrus magiques. Le sens exact du mot final accentué πρᾶξιν ressort également des Magiciennes de Théocrite, où la jeune fille avoue à la déesse de la lune : « ἐπράχθη τὰ μέγιστα καὶ ἐς πόθον ἤνθομες ἄμφω (Théocr. 2, 143)[32]. A cette chanson de Callimaque qui est près de voir s'accomplir ses désirs, correspondra la chanson de remerciement à Tychè et Sélènè, mentionnée ci-dessus, où règne la joie pure (2044-2054).

Pour terminer, quelques mots sur la *question de l'auteur*, question qui n'est toujours pas résolue. Je regrette de ne pas pouvoir apporter, moi non

31. Théocr. 2, 10 : ἀλλὰ Σελάνα φαῖνε καλόν. Callimaque chante (1682) : Σελήνη μου καλόφωτε.

32. Cf. Ach. Tat. V 20, 3 (οὔπω πέπρακται) ; V 22, 7 ; VIII 5, 2 (πρᾶγμα).

plus, une solution nouvelle à ce problème. Jadis, Martini, se fondant sur un poème de Manuel Philès qui traite du sujet édifiant d'un poème apparenté à notre roman, avait postulé, comme auteur de Callimaque et Chrysorrhoè, Andronic Comnène, fils du sébastocrator Constantin et cousin de l'empereur Andronic II. L'éditeur du texte dans la Collection byzantine, M. Pichard, a adopté cette thèse plausible, mais pas tout à fait assurée[33]. Les différences de contenu entre le poème de Philès et notre roman ont été relevées par plusieurs savants. A la lecture des *Képhalaia* περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας d'Andronic Comnène — le texte inédit se trouve p. ex. dans le Cod. Vindob. phil. gr. 149 —, on constate tout au plus quelques ressemblances de mots isolés, insuffisantes en tout cas pour fonder l'identité des auteurs. Il en est de même du dialogue contre les Juifs, un ouvrage qui a, bien entendu, un caractère tout différent et ne se prête guère à une comparaison avec notre roman ; ce sont tout au plus les phrases de transition qui offrent certaines analogies.

Quel que soit l'auteur, il faut bien qu'il s'agisse d'un byzantin de l'époque des Paléologues, muni d'une bonne formation rhétorique ainsi que de connaissances scolaires étendues, et qui se connaissait également au cérémonial de la cour et au langage administratif. Il semble avoir bien connu les romans d'amour byzantins du XIIe s., de même que certains de leurs modèles, en particulier Chariton et les Aithiopika d'Héliodore, dont il emprunta maint motif. Mais au contraire des romans de l'époque des Comnènes, qui se déroulent presque tous dans un monde reconstruit de l'antiquité païenne[34], notre auteur a su réunir, en un mélange original, le monde féerique d'un de ses modèles, les motifs de la littérature romanesque, et son propre milieu byzantin à tous les degrés, de l'empereur et ses courtisans jusqu'au journalier, du texte d'un autographe impérial jusqu'à la chanson populaire de l'amoureux. Callimaque et Chrysorrhoè ne compte pas parmi les chefs-d'œuvre de la littérature mondiale, mais c'est une œuvre typiquement byzantine, dont la lecture et l'analyse offrent maint attrait pour qui s'intéresse à l'histoire de la civilisation.

H. HUNGER.

33. B. KNÖS, Qui est l'auteur du roman de Callimaque et Chrysorrhoè ? *Hellènika*, 17, 1962, p. 274-295, n'ose non plus se décider. Il avance comme argument contre la paternité d'Andronic, qu'un prince aurait été nommé dans le titre du manuscrit, à cause de son rang. Je ne peux cependant me ranger à l'avis de M. Knös que, dans notre roman, un remanieur aurait réuni deux textes antérieurs, ce qui aurait entraîné une série de répétitions.

34. Récemment A. P. Každan s'est appliqué à découvrir quelques allusions à l'actualité dans le roman de Nikètas Eugénianos : *JÖBG*, 16, 1967, p. 101-117. Je tente moi-même quelque chose d'analogue à propos de la *Katomyomachia* de Théodore Prodrome.

BULLETIN DES PUBLICATIONS EN LANGUES SLAVES*

LE PROBLÈME DES KHAZARES ET LES HISTORIENS SOVIÉTIQUES DANS LES VINGT DERNIÈRES ANNÉES

La destinée de l'État khazare pose une véritable énigme qui a, depuis longtemps, retenu l'attention des historiens. S'étendant des rives occidentales de la Caspienne jusqu'aux steppes septentrionales de la mer Noire, cet Empire constitua une puissance importante. Pourtant, ses origines comme sa disparition demeurent obscures. Bien des textes littéraires évoquent la conversion des Khazares au judaïsme, font allusion à l'organisation politique et sociale de leur royaume.

* Liste des abréviations et des périodiques cités

BGA.............................. *Bibliotheca geographorum arabicorum.*
BZ................................ *Byzantinische Zeitschrift.*
Constantin Porphyrogénète, *DAI*.. *De Administrando Imperio*, éd. Moravcsik-Jenkins, Budapest, 1949.
Dvornik, *Les légendes*.............. Fr. Dvornik, *Les légendes de Constantin et Méthode vues de Byzance*, Prague, 1933.
Hudud al Alam...................... V. Minorsky, *Hudud al Alam, the regions of the world, a persian geography* 372 *AH*-982 *AD*, Londres, 1937.
IGAIMK.......................... *Izvestija Gosudarstvennoj Akademii istorii material'noj kul'tury (Mémoires de l'Académie d'État, d'histoire de la civilisation matérielle).*
Izvestija ANSSSR.................. *Izvestija Akademii Nauk SSSR (Mémoires de l'Académie des Sciences de l'URSS).*
Izvestija IAN....................... *Izvestija Imperatorskoj Akademii Nauk (Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences).*
IRAIK........................... *Izvestija russkogo Arheologičeskogo Instituta v Konstantinopole (Mémoires de l'Institut russe d'archéologie à Constantinople).*
KSIAA........................... *Kratkie soobščenija Instituta arheologii Akademii Nauk SSSR (Communications brèves de l'Institut d'archéologie de l'Académie des Sciences de l'URSS).*
KSIIMK.......................... *Kratkie soobščenija Instituta istorii material'noj kul'tury (Communications brèves de l'Institut d'histoire de la civilisation matérielle).*

Mais ces témoignages sont obscurcis par un contexte légendaire et restent, en définitive, très imprécis. La Khazarie devint, à partir du IXe siècle, le centre d'un commerce actif ; elle entretint des relations diplomatiques et politiques avec Byzance et le Califat sur un pied d'égalité. Or, il n'existe aucun écrit khazare, et l'archéologie elle-même ne nous livre que bien peu des secrets de cette civilisation. C'est seulement par les récits de leurs voisins, Arméniens, Géorgiens, Syriens, ou de leurs partenaires politiques, byzantins ou arabes, que nous connaissons les Khazares. Aussi les chercheurs se sont-ils généralement attachés aux aspects extérieurs de l'histoire des Khazares : relations avec Byzance, conflits avec les Arabes, conversion au judaïsme. Peu d'auteurs ont abordé l'ensemble de la question[1], seuls quelques rares travaux cherchent à envisager le sujet de « l'intérieur », pour sortir les Khazares de l'abstraction où ils sont généralement enfermés. Les historiens soviétiques se distinguent évidemment sur ce point. Depuis la fin du XVIIIe siècle, les Russes se sont intéressés à ce problème. Au XIXe siècle, sous l'impulsion de H. D. Fraehn et de la jeune école d'orientalisme, ils lui ont accordé

T. LEWICKI........................ *Zródła arabskie do dziejów słowiańszczyzny (Les sources arabes de l'histoire des Slaves),* Wroclaw, Krakov, 1956.

MARQUART, *Streifzüge*................ J. MARQUART, *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge,* Leipzig, 1903.

MIA............................ *Materialy i issledovania po arheologii SSSR (Matériaux et recherches d'archéologie de l'URSS).*

RHR............................ *Revue d'histoire des religions.*

SA............................. *Sovetskaja arheologija (Archéologie soviétique).*

SE............................. *Sovetskaja etnografija (Ethnographie soviétique).*

SMOPK.......................... *Sbornik materialov dlja opisanija mestnostej i plemen Kavkaza (Recueil de matériaux pour une description des localités et des peuples du Caucase).*

Trudy IRA...................... *Trudy Imperatorskoj Rossijskoj Akademii, (Travaux de l'Académie Impériale de Russie).*

Trudy XII AS................... *Trudy XII arheologičeskogo s'ezda (Travaux du XIIe Congrès archéologique),* Moscou, 1905.

VDI............................ *Vestnik drevnej istorii (Revue d'histoire ancienne).*

VLGU........................... *Vestnik leningradskogo gosudarstvennogo universiteta (Bulletin de l'Université d'État de Leningrad).*

VV............................. *Vizantijskij Vremennik (Annales byzantines).*

ZAN............................ *Zapiski Akademii Nauk (Mémoires de l'Académie des Sciences)*

ZDMG........................... *Zeitschrift für Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.*

ZIAN........................... *Zapiski Imperatorskoj Akademii Nauk (Mémoires de l'Académie impériale des Sciences).*

ŽMNP........................... *Žurnal Ministerstva Narodnogo Prosveščenija (Revue du Ministère de l'Instruction Publique).*

1. Le seul ouvrage d'ensemble récent est celui de D. M. DUNLOP, *The history of the Jewish Khazars,* Princeton, New Jersey, 1954 ; malgré son titre, ce livre concerne l'histoire des Khazares en général, et constitue une solide mise au point des renseignements apportés par les auteurs arabes.

une attention spéciale. Ils ont alors édité, avec des commentaires, des textes arabes, arméniens, géorgiens et chinois[2], et publié les premiers ouvrages relatifs à l'histoire des Khazares[3]. Si leurs livres sont aujourd'hui périmés, depuis la mise au

2. Sur le développement des études orientales en Russie au XIX[e] siècle, voir : I. Ju. Kračkovskij, Očerki po istorii russkoj arabistiki (Recherches sur l'histoire des études arabes en Russie), *Izbrannyja Sočinenija (Oeuvres choisies)*, t. 5, Moscou-Leningrad, 1958 ; les principaux recueils de textes arabes intéressant l'histoire des Khazares sont les suivants : D. A. Hvol'son (Chwolson), *Izvestija o Hazarah, Burtasah, Bolgarah, Mad'jarah, Slavjanah i Russkih, Ibn Dasta (Les informations d'Ibn Dasta sur les Khazares, les Burtas, les Bulgares, les Magyars, les Slaves et les Russes)*, Saint-Pétersbourg, 1869 ; A. Ja. Harkavy, *Skazanija musul'manskih pisatelej o Slavjanah i Ruskih (Les récits des auteurs musulmans concernant les Slaves et les Russes)*, Saint-Pétersbourg, 1871 ; A. A. Kunik, V. Rozen, *Izvestija Al Bekri i drugih avtorov o Rusi i Slavjanah (Les informations d'Al Bekri et d'autres auteurs sur les Russes et les Slaves)*, I[re] partie, Saint-Pétersbourg, 1878, 2[e] partie dans les *Razyskanija (Recherches)* de A. Kunik, Saint-Pétersbourg, 1903 ; la tradition de Gardizi a été étudiée par V. Bartold dans : Otčet o poezdke v Srednjuju Aziju s naučnoj cel'ju v 1893-1894 (Compte rendu d'un voyage scientifique en Asie Centrale en 1893-1894) *Z.A.N.*, 8, section histoire et philologie, I, 1. 4, Saint-Pétersbourg, 1897 ; du même auteur, Geografija Ibn Serida (Géographie d'Ibn Serid al Magribi), *Recueil de travaux rédigés en mémoire du jubilé scientifique de M. Daniel Chwolson*, Berlin, 1899, p. 226-241 ; N. A. Karaulov, *Svedenija arabskih geografov IX-X vv. o Kavkaze, Armenii, Azerbajdzane (Les informations des géographes arabes des IX[e] et X[e] siècles, sur le Caucase, l'Arménie, l'Azerbaïdjan)*, Tiflis, 1903 ; les principales traductions de sources arméniennes sont dues à : N. D. Emin, *Moisej Horenskij, Istorija Armenii (Moïse de Chorène, Histoire de l'Arménie)*, I[re] éd. Moscou, 1858, 2[e] Moscou, 1893 ; *Vseobščaja Istorija Stepanosa Taronskogo Asoh'ika (L'histoire universelle d'Etienne de Taron)*, Moscou, 1864 ; K. P. Patkanov, *Armjanskaja geografija VII veka po r. h. pripisyvavšajasja Moiseju Horenskomu (Une géographie arménienne du VII[e] siècle de n. è., attribuée à Moïse de Chorène)*, Saint-Pétersbourg, 1877 ; K. Patkan'jan, *Istorija imperatora Iraklija, sočinenie episcopa Sebeosa, pisatelja VII veka (Histoire de l'Empereur Héraclius, écrit de l'évêque Sébéos, auteur du VII[e] siècle)*, Saint-Pétersbourg, 1862, *Istorija Halifov vardapeta Gevonda, pisatelja VII v. (Histoire des Califes de Ghevond le vardapète, auteur du VII[e] siècle)*, Saint-Pétersbourg, 1861, *Istorija Agvan Moiseja Kagankatvazi pisatelja X go veka (L'histoire des Albanais de Moïse de Kalankatuk, auteur du X[e] siècle)* Saint-Pétersbourg, 1861 (traduction anglaise récente par C. I. F. Dowset, The Albanian chronicle of Mxit'ar Goš, *BSOAS*, XXI/3, 1958) ; les sources géorgiennes ont été étudiées et traduites par D. Džanašvili, Izvestija gruzinskih letopisej i istorikov (Les informations des chroniques et des historiens géorgiens), *SMOMPK* 22, 1897, 22, 1899, 27 et 28, 1900, 35, 1905 ; les sources chinoises ont été recueillies par un curieux personnage, N. Ja Bičurin, 1777-1853 (en religion, le père Hyacinthe) qui revint d'un séjour missionnaire à Pékin, accompagné d'une caravane chargée de livres chinois anciens. Ses principaux travaux sont toujours utilisés, et ont été récemment réédités sous le titre de : *Sobranie svedenij o narodah obitavških v Srednej Asii v drevnie vremena (Recueil d'informations concernant les peuples de l'Asie Centrale dans les temps anciens)*, T. I-III, Moscou, Leningrad, 1950-1953; ce recueil, de même qu'un manuscrit inédit de Bičurin sur l'histoire de la Chine (conservé aux archives de l'Institut d'Études Orientales de l'Académie des Sciences de l'URSS), contient beaucoup d'informations chinoises par ailleurs inédites.

3. V. V. Grigoriev, O dvoistvennosti verhovnoj vlasti u Hazarov (De la dualité du pouvoir suprême chez les Khazares) ; Obzor političeskoj istorii Hazarov (Aperçu de l'histoire politique des Khazares) ; O drevnih pohodah Russov na

jour de sources nouvelles, l'édition et la traduction des auteurs orientaux, qui se poursuivent de nos jours, restent, en revanche, un apport considérable de l'école russe[4]. Les orientalistes n'ont d'ailleurs pas été seuls à entrer dans cette voie ; il convient de rappeler l'effort des byzantinistes comme F. I. Uspenskij, V. G. Vasil'evskij, A. A. Vassiliev, dont les principaux travaux n'ont pas, jusqu'à ce jour, été remplacés[5].

On doit encore aux Russes la découverte de la version longue de la *Lettre du*

Vostok (Les expéditions anciennes des Russes en Orient). Ces études, publiées dans différentes revues en 1835, ont été réunies dans le recueil *Rossija i Azija (La Russie et l'Asie)*, Saint-Pétersbourg, 1876 ; D. Jazykov, Opyt istorii Hazarov (Essai pour une histoire des Khazares) *Trudy IRA*, pars I, Saint-Pétersbourg, 1840 ; P. V. Golubinskij, Bolgary i Hazary, vostočnye sosedi Rusi pri Vladimire svjatom, (Les Bulgares et les Khazares, voisins orientaux des Russes à l'époque de Vladimir le Saint), *Kievskaja Starina (Antiquités kiéviennes)* t. 22, juillet 1888 ; F. Westberg, K analisu vostočnyh istočnikov o Vostočnoj Evrope (Pour une analyse des sources orientales de l'histoire de l'Europe Orientale), *ŽMNP*, 13, 14, février, mars, 1908.

4. Nous pensons particulièrement aux études des arabisants: A. Ju. Jakubovskij, Ibn Miskavaih o pohode Rusov na Berda v 943/944 (Ibn Miskawayh à propos des campagnes des Russes contre Berdaa en 943/944), *V. V.*, 24, 1926, p. 63-92 ; A. Florovskij, Izvestija o drevnej Rusi arabskogo pisatelja Miskaveiha X-XI vv. i ego prodolžatelja (Les informations sur la Russie ancienne données par Ibn Miskawayh, auteur du xe-xie siècle, et par son continuateur), *S.K.*, I, 1927 ; I. Ju. Kračkovskij, Obzor arabskoj geografičeskoj literatury (Aperçu de la littérature géographique des Arabes), *Izbrannye Sočinenija (Oeuvres choisies)*, Moscou ,Leningrad, 1957 ; *Putešestvie Ibn Fadlana na Volgu*, Moscou-Leningrad, 1939, la meilleure édition de cet écrit, si important pour l'histoire des Khazares, a été donnée par A. P. Kovalevskij, *Ibn Fadlan i ego putešestvie na Volgu v 921/922, stat'i perevody i kommentarii, (Ibn Fadlan et son voyage sur la Volga en 921/922, textes, traductions et commentaires)* Kharkov, 1956 ; il convient de noter aussi la traduction récente des écrits de l'auteur persan Rashid ad Din : *Rasid ad Din, sbornik letopisej (Rashid ad Din, recueil des chroniques)* t. I, livre I, traduction de L. A. Hetagurova, Moscou, Leningrad, 1952, t. I, livre 2, trad. O. I. Smirnova, 1952, t. II, trad. Ju. P. Verhovskij, 1960, III, trad. A. K. Arendsa, 1946. Sources syriennes : N. V. Pigulevskaja, *Mesopotamija na rubeže V-VI vv., cast' II Hronika Ieuša stilita (La Mésopotamie aux confins du Ve et du VIe siècle, pars II, Chronique de Jésus le stylite)*, Moscou, Leningrad, 1940 ; *Sirijskie istočniki po istorii narodov SSR, (Les sources syriennes concernant l'histoire des peuples de l'URSS)*, Moscou, Leningrad, 1941. Sources arméniennes : Istorija Armenii Fausta Bizanda, perevod s drevnearmjanskogo i kommentarii M. A. Gevorgjana (Histoire de l'Arménie de Faustus de Byzance, trad. et comment. de M. A. Gevorgjan), *Pamjatniki drevnearmjanskoj literatury* I, *Monuments de la littérature arménienne ancienne)*, Erevan, 1953.

5. F. I. Uspenskij, Vizantijskie vladenija na beregu Černogo morja v IX-X veke (Les possessions byzantines sur le littoral de la Mer Noire aux ixe-xe siècles) *Kievskaja Starina (Antiquités kiéviennes)*, 5/6, 1889, p. 253-294 ; V. G. Vasilevskij, O postroenii kreposti Sarkel (La construction de la citadelle de Sarkel), *ŽMNP*, décembre 1889 ; édition de la *Vie de Jean de Gothie* dans *Trudy*, II, 2, Saint-Pétersbourg, 1912, p. 351-427 ; A. A. Vassiliev, ses études sur les Goths en Crimée ont d'abord paru en Russe dans *IGAIMK*, I, 1921, p. 247-326, et 5, 1927, p. 179-282, elles sont réunies et complétées dans son ouvrage : *The Goths in the Crimea*, Cambridge Mass., 1936 (Monographs of the medieval academy of America, t. 11), qui reste le principal travail consacré à la Crimée médiévale.

roi Joseph[6], puis l'édition de l'ensemble de la correspondance dite « judéo-khazare »[7]. Si la valeur de ces documents a été, non sans raison, mise en doute, il ne faut pas oublier que leur mise au jour a exercé une grande influence voici bientôt un siècle : provoquant la curiosité, elle a donné un nouvel élan aux recherches et suscité des travaux sur les communautés juives établies en Khazarie.

Les auteurs russes du XIXe siècle se faisaient des Khazares une idée quelque peu romantique : ils s'imaginaient un grand État civilisé, qui avait longtemps protégé l'Europe des invasions nomades et qui, après sa conversion au judaïsme, avait pratiqué une tolérance religieuse inconnue de l'Europe médiévale. Les Khazares étaient devenus, en quelque sorte, des précurseurs ; on leur attribuait admirativement un rôle prépondérant dans la formation de l'État kiévien[8]. Au début du XXe siècle, le mythe commence à se clarifier. Les historiens de la génération de Ključevskij précisent et nuancent les affirmations de leurs prédécesseurs ; ils montrent que les premiers contacts des Russo-Varègues avec l'Orient comme avec Byzance s'effectuent par l'intermédiaire des Khazares ; ils rappellent également que des liens étroits ont existé, depuis le VIIe siècle, entre les peuplades slaves du nord-est de la Russie et les peuplades turco-ougriennes du Don et du Donec[9]. L'influence exercée par la Khazarie sur la jeune puissance kiévienne semble d'autant plus évidente, que l'on vient alors de découvrir les sites archéologiques de Saltov (bassin du Donec). La civilisation de Saltov appartenait-elle aux Khazares ? Ce problème n'a pas encore reçu de réponse satisfaisante, et les discussions qu'il a provoquées n'ont pas toujours été exemptes de passion. En face des « khazarophiles », certains historiens soviétiques minimisent systématiquement l'importance géographique et le rôle historique de l'État khazare[10]

6. A. Ja. Harkavy, *Evrejskaja biblioteka (Bibliothèque juive)* t. VII, Saint-Pétersbourg, 1879, p. 153-162.

7. P. K. Kokovcov, *Evrejsko-Hazarskaja perepiska X go veka (La correspondance judéo-khazare du Xe siècle)*, Leningrad, 1932 ; c'est à cette édition critique qu'il convient de se référer pour l'ensemble de la correspondance khazare.

8. G. Evers, *Predvaritel'nye kritičeskie issledovanija dlja russkoj istorii (Recherches critiques préliminaires pour une histoire de Russie)*, Moscou, 1826, allait jusqu'à admettre que les Varègues étaient des Khazares ; le mythe de la civilisation khazare a été particulièrement développé chez V. V. Grigoriev, dont nous avons cité les travaux à la note 3.

9. B. Ključevskij, *Kurs russkoj istorii (Cours d'histoire russe)*, livre I, Petrograd, 1918 ; V. A. Parhomenko, *U istokov russkoj gosudarstvennosti (Aux sources de l'État russe)*, Leningrad 1924 ; Ju. Got'e, Khazarskaja kul'tura (La civilisation khazare), *Novyj Vostok (L'Orient nouveau)*, 8/9, 1925, p. 277-294 ; V. V. Mavrodin, *Obrazovanie drevnerusskogo gosudarstva (La formation de l'État russe ancien)*, Leningrad, 1945 ; avant tous ces auteurs, D. Ilovajskij avait émis la théorie, très contestée, de l'existence d'un groupe slave important sur les côtes de l'Azov aux VIIe-Xe siècles ; selon lui, Khazares et Bulgares auraient été fortement mêlés de slaves, voir : *Razyskanija o načale Rusi (Recherches sur les origines de la Russie)*, Moscou, 1882 ; *Dopolnitel'naja polemika po voprosam varjago-russkomu i bolgaro-gunskomu (Discussion supplémentaire des problèmes varégo-russe et bulgaro-hunnique)*, Moscou, 1886.

10. B. A. Rybakov, Rus' i Khazarija (Russie et Khazarie), *Mélanges B. D. Grekov*, Moscou, 1952 ; K voprosu o roli hazarskogo kaganata v istorii Rusi (Le problème du rôle du Kaganat khazare dans l'histoire de la Russie), *S.A.*, 18, 1953, p. 128-150; N. Ja. Merpert, Protiv isvraščenija hazarskoj problemy (Contre la déformation du problème khazare), *Sbornik protiv vul'garizacii marksisma v arheologii (Recueil dirigé contre la vulgarisation du marxisme en archéologie)*, Moscou, 1953.

Il n'en est pas moins vrai que les fouilles archéologiques menées depuis le début du siècle ont mis au jour un matériel très important, souvent difficile à utiliser, et cependant essentiel pour connaître la civilisation des Khazares ou de leur voisins immédiats. Le spécialiste le plus éminent de l'archéologie khazare est actuellement M. I. Artamonov, qui, depuis plus de quarante ans, publie et poursuit des fouilles dans les bassins du Don et de la Volga, et dans les bouches du Kouban[11]. Le principal mérite de ses travaux, et particulièrement de son dernier livre, paru en 1962, est d'avoir contribué à replacer l'histoire des Khazares dans le cadre des civilisations de la steppe. C'est à travers cet ouvrage, et les travaux des vingt dernières années, que nous proposons ici un aperçu de l'apport des historiens soviétiques à la connaissance des Khazares.

Origines ethniques et histoire

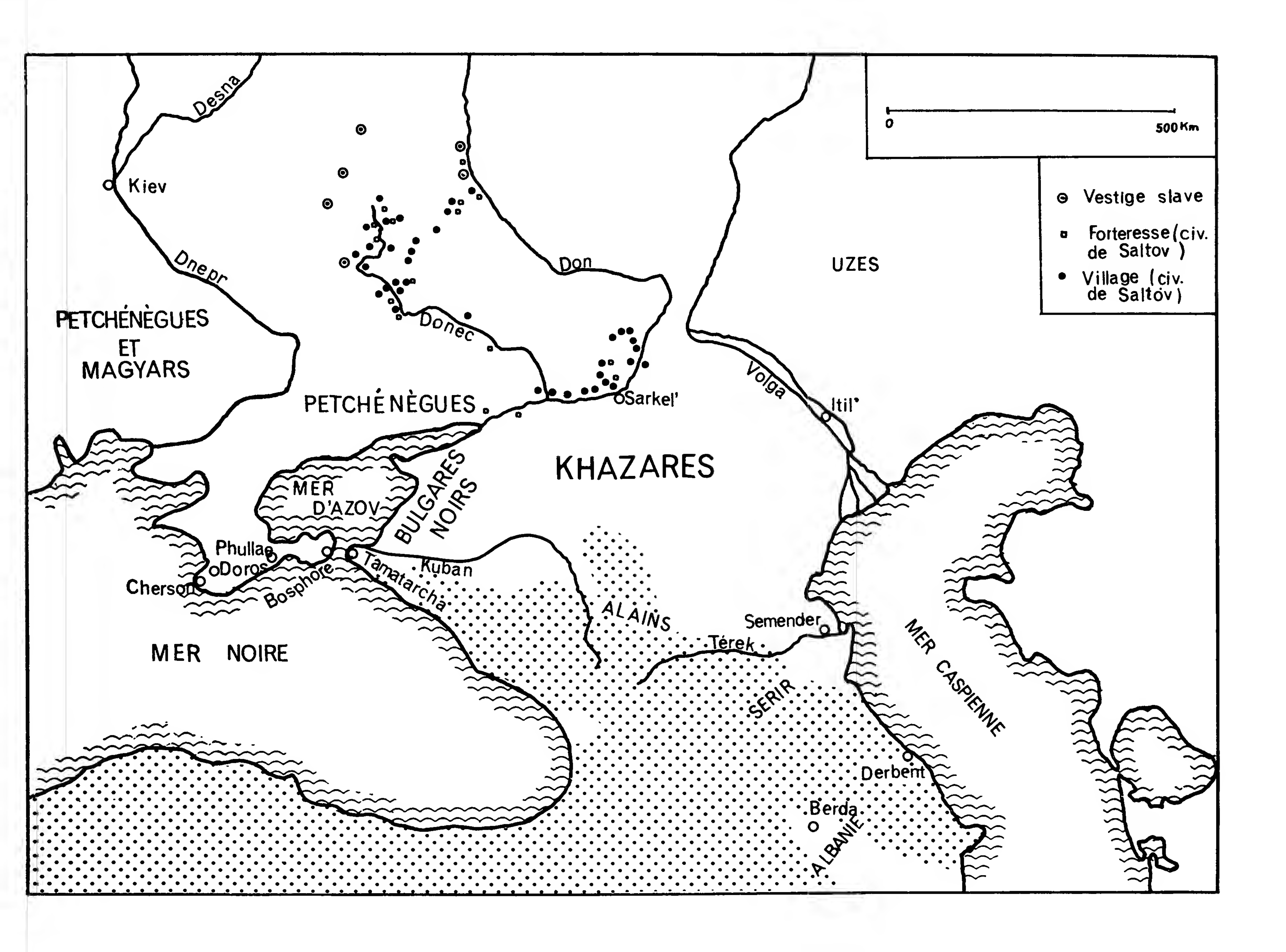
Les premiers renseignements sérieux[12] concernant les Khazares se trouvent chez les géographes arabes, et se rapportent au VIe siècle. Le peuple khazare aurait été mêlé aux attaques entreprises par des tribus hunniques contre l'Iran sous Kavad Ier (486-531) ; pour protéger la Géorgie, l'Albanie et l'Azerbaïdjan de leurs incursions, ce shah fit construire des villes fortifiées : Berdaa (Partav, en Albanie), Kabalu (dans le Širvan), ainsi qu'une muraille entre le Širvan et la Porte des Alains[13]. A cette époque, la plus importante des tribus turques établies le long de la frontière septentrionale de l'Iran était celle des Sabirs[14] ; les auteurs

11. M. I. Artamonov croit à l'importance du rôle de l'État khazare dans la formation de l'État russe; ses recherches archéologiques l'ont amené à considérer que les régions du Don et du Donec, voisines de l'ancienne Russie, faisaient partie de la Khazarie. Ses principaux ouvrages sont, dans l'ordre chronologique : Srednevekovye poselenija na Nižnem Donu (Les agglomérations médiévales du Don inférieur), *Izvestija GAIMK*, 131, 1935 ; *Očerki drevnejsej istorii Hazar (Recherches sur l'histoire la plus ancienne des Khazars)*, Leningrad, 1936 ; Sarkel i nekotorye drugie ukreplenija severo-zapadnoj Hazarii (Sarkel et quelques autres fortifications du nord-ouest de la Khazarie), *S.A.*, 6, 1940, p. 130-165 ; Drevnij Derbent (L'ancien Derbent), *S.A.*, 8, 1946, p. 129-145 ; Belaja Veža, *S.A.*, 16, 1952 ; Sarkel, Belaja Veza, *Trudy Volgo-Donskoj arheologičeskoj ekspedicii t. I, M.I.A.*, 62, 1958, p. 7-84 ; dans son récent ouvrage, *Istorija Hazar (Histoire des Khazares)*, Leningrad, 1962, M. I. Artamonov a voulu donner la somme de son expérience.

12. Les Khazares sont mentionnés, de façon évidemment anachronique, pour les IIe et IIIe siècles dans l'*Histoire* de Moïse de Chorène (voir *Moisej Horenskij, Istorija Armenii* (Moïse de Chorène, *Histoire de l'Arménie,*) trad. Emin, Moscou, 1893, p. 134. Les informations des auteurs arméniens sur les origines khazares ont été analysées par L. M. Melikset-Bek, Khazary po drevnearmjanskim istočnikam v svjazi s problemoj Moiseja Horenskogo (Les Khazares d'après les sources arméniennes anciennes et le problème de Moïse de Chorène) *Sbornik v čest' akad. I. A. Obreli (Mélanges I. A. Obreli)*, Moscou, Leningrad, 1960, p. 112 ss.

13. Ces renseignements donnés par Baladuri, Ibn al-Atir, Ibn al-Faqih, remontent, sans doute, à des sources pehlevi, voir : N. A. Karaulov, Svedenija arabskih geografov X veka (Les informations des géographes arabes du Xe siècle), *SMOMPK* 31, 1902, p. 11, 16.

14. Mentionnés par Ptolémée pour le IIe siècle, ils auraient vécu dans les monts Ripées, près des sources du Don ; ils étaient les voisins des Aorses qui occupaient les steppes du rivage de la Caspienne, et devaient donc habiter plus haut vers le


0
500 Km
Vestige slave
Forteresse (civ. de Saltov)
Village (civ. de Saltov)
Desna
Kiev
Dnepr
Don
Donec
UZES
PETCHÉNÈGUES ET MAGYARS
PETCHÉNÈGUES
Sarkel'
Volga
Itil'
KHAZARES
MER D'AZOV
BULGARES NOIRS
Kuban
Tamatarcha
Phullae
Doros
Cherson
Bosphore
ALAINS
Semender
Térek
MER NOIRE
SERIR
MER CASPIENNE
Derbent
Berda
ALBANIE

byzantins du VIe siècle, dans leurs relations des mêmes événements, ne mentionnent aucune autre tribu[15]. Les informations données par les auteurs arabes concernent ensuite le règne de Khusraw Anuširvan (531-579) et la construction des murailles de Derbent[16], à l'emplacement de l'ancien mur qui séparait autrefois les Albanais des Huns. Cette importante fortification devait, selon Masudi, prévenir les incursions des peuples voisins, « Khazares, Alains, Turcs, Serir et autres tribus des Kiafirs (c'est-à-dire des Huns) »[17]. L'historien arménien, Moïse de Kalankatuk[18], raconte que, durant la première moitié de son règne, Khusraw, occupé par ses guerres byzantines, avait délaissé sa frontière septentrionale, et qu'aussitôt Khazares et Sabirs s'étaient emparés de l'Albanie (vers 552/553)[19]. En revanche, les historiens byzantins, quand ils racontent le conflit de Byzance et de l'Iran en Lazique, parlent longuement des Sabirs, qui jouèrent alors un rôle important, mais continuent à ignorer les Khazares[20].

Ainsi les historiens byzantins parlent de Sabirs là où les auteurs arméniens ou arabes nomment les Khazares ; on peut sans doute en conclure qu'il y eut, vers le VIe siècle, au nord de Derbent, une fédération politique et militaire des Sabirs et des Khazares ; les deux peuples auraient la même origine et seraient en fait des Bulgares[21]. Lorsque, sous la pression des Avars, une grande partie des Sabirs émigra dans les possessions byzantines de Transcaucasie, les Khazares héritèrent de leur prépondérance dans le Daghestan septentrional[22].

Certains auteurs, se fondant sur un témoignage de Michel le Syrien, repoussent l'identification des Khazares aux Sabirs, et affirment que les Khazares ne seraient apparus que sous le règne de Maurice (582-602), dans le pays des Alains ou « Barsilia ». Il semble actuellement admis que l'information de Michel le Syrien soit anachronique. L'identification des Khazares aux Barsiles, fréquente chez les auteurs byzantins, arabes et arméniens, mérite cependant d'être retenue[23]. Considérés

nord-est, en Sibérie occidentale ; à l'origine, c'était sans doute une peuplade ougrienne, voir ARTAMONOV, *Istorija Hazar*, p. 65-66, 126-130.

15. PROCOPE, *Hist.* II, XXIX, 15, ed. Haury, p. 291-292 ; PRISCOS, Bonn, p. 158 ; THÉOPHANE, de Boor, p. 175 ; MÉNANDRE, Bonn, p. 394.

16. Sur les vestiges des fortifications et de la ville ancienne de Derbent, voir ARTAMONOV, *op. cit.*, p. 119-132 ; et Drevnij Derbent (L'ancien Derbent), *S.A.*, 8, 1946, p. 129 ss. ; voir aussi K. V. TREVER, *Očerki po istorii i kul'ture kavkazskoj Albanii (Recherches sur l'histoire et la culture de l'Albanie caucasienne)*, Moscou, Leningrad, 1959, p. 270-275 ; M. ISAKOV, Isčeznuvšij gorod v Dagestane (Une ville disparue, dans le Daghestan), *Istoričeskij Žurnal (Revue d'Histoire)*, 6, 1941, p. 156-167.

17. MASUDI, *Les Prairies d'Or*, publ. et trad., par C. Barbier de Meynard et J. Pavet de Courteille, Paris, 1861-1877, t. II, p. 2 ss., 196, ss.

18. MOÏSE DE KALANKATUK, *Histoire des Albanais*, trad. K. Patkan'jan, p. 90.

19. ARTAMONOV, *Istorija Hazar*, p. 123-125.

20. PROCOPE, VIII, 11, 22-28, ed. Haury, p. 538-539.

21. Le nom des Sabirs, sous la forme « suvari », est connu comme l'un des noms désignant les Bulgares de la Volga ; c'est avant leur émigration en Transcaucasie qu'ils se seraient mêlés aux Khazares ; Masudi donne aux Khazares le nom de « Sabirs turcs », MASUDI, *Tanbih* (Le Livre de l'avertissement et de la révision), trad. B. Carra de Vaux, Paris, 1896, p. 83 ; ARTAMONOV, *Istorija Hazar*, p. 127 ss.

22. ARTAMONOV, *op. cit.*, p. 128 ; D. M. DUNLOP, *The History of Jewish Khazars*, p. 27, 28.

23. Sur l'information de Michel le Syrien, voir MARQUART, *Osteuropäische und*

par les Arabes comme un groupe hunnique, les Barsiles auraient, selon Moïse de Chorène, cohabité avec les Khazares dans le Daghestan septentrional et dans le delta de la Volga[24].

Les auteurs arabes et byzantins considèrent généralement les Khazares comme des Turcs Occidentaux ; on a cependant supposé parfois qu'ils appartenaient à la famille des Ujgurs ou Turcs orientaux. Il apparaît, en premier lieu, que les sources chinoises nomment les Khazares « k'o-sa », et les Ujgurs « k'e-sa » ; toutefois la racine turque « kas » signifiant « nomadiser », les deux peuples ont pu recevoir, de façon indépendante, le même patronyme. Les partisans de la théorie ujgure s'attachent, d'autre part, à identifier les tribus des Saragurs, Urogs et Onogurs qui, à la fin du ve siècle, furent chassées et dissoutes par les Sabirs, aux Ujgurs établis dans les steppes du Caucase septentrional et en Mongolie[25]. Les documents chinois et la linguistique vont à l'encontre d'une sembable opinion. Les chroniques chinoises montrent que les Ujgurs n'apparurent à l'ouest de l'Altaï qu'à la fin du ve siècle, c'est-à-dire après l'arrivée des Huns en Europe et après le déplacement vers l'ouest des Sabirs, Saragurs, Urogs et Onogurs[26]. Ces derniers seraient, comme les Khazares, issus des tribus ougriennes du pré-Oural, largement mêlées aux groupes des Huns entre le IIe et le IVe siècle[27]. L'argument le plus important en faveur de l'origine hunno-ougrienne des Khazares nous est donné par la linguistique. Alors que la langue des Ujgurs se rattache au groupe oriental des langues turques, les éléments turcs qui ont subsisté dans les langues des peuples génétiquement liés aux Ougres, aux Khazares et aux Bulgares de la Volga, tels que les Čuvaš actuels, appartiennent au groupe occidental. Les études des linguistes

ostasiatische Streifzüge, Leipzig, 1903, p. 488, 489. Dans cette légende les Khazares sont situés dans le pays de « Barsilia » avec pour capitale Čora, c'est-à-dire Derbent ; Bersilia apparaît comme la patrie des Khazares chez THÉOPHANE, de Boor, p. 358, NICÉPHORE, de Boor, p. 34.

24. Dans Qūdama, de Goeje, *BGA*, VI, p. 259, et Baladuri, ed. de Goëje, Leyde, 1866, p. 195-196, les Khazares, sous le règne d'Anuširvan (531-579) habitent la région de « Barshaliyah » ; voir aussi MOÏSE DE CHORÈNE, *Histoire...*, trad. Patkan'jan, p. 134 ; selon M. I. ARTAMONOV, le nom de 'Basiles' ou 'Barsiles' aurait appartenu à un groupe bulgare, proche des Khazares : c'est du moins ainsi qu'il interprète un passage de Gārdisi et d'Ibn Rusteh, selon lequel les Bulgares se divisaient en trois branches, « ... la première appelée Bersula, la seconde Esegel et la troisième, Bolgar » ; voir ARTAMONOV, *Istorija Hazar*, p. 131 ; DUNLOP, p. 43-45.

25. Théorie soutenue par V. V. RADLOV, K voprosu ob Ujgurah (Le problème des Ujgurs) *Zapiski IAN*, 2, 1893, *Supplément*, p. 108 et ss. ; on trouvera la bibliographie du sujet dans D. M. DUNLOP, p. 34-40, qui semble accepter l'hypothèse de l'origine ujgure des Khazares.

26. BIČURIN, *Sobranie svedenij o narodah obitavšyh v Srednej Azii*, t. I, p. 213 ss.

27. C'est de la réserve ethnique que constituèrent pendant plusieurs siècles les populations ougriennes de la Sibérie occidentale et de l'Oural, dominées tour à tour par divers groupes turco-mongols, que seraient issues les grandes peuplades qui succédèrent aux Huns en Europe Orientale : Akatzirs, Sabirs, Saragurs, Onogurs, Utigurs et Kutrigurs, enfin les Avars ; voir ARTAMONOV, *Istorija*, p. 40-68 ; L. N. GUMILEV, *Hunnu, Srednjaja Azija v drevnie vremena (Hunnu, l'Asie Centrale dans les temps anciens)*, Moscou, 1960, p. 220 ; il convient de noter que cet ouvrage, très souvent cité, ne dépasse pas le niveau d'un manuel de classes supérieures ; du même auteur, Nekotorye voprosy istorii hunnov (Problèmes de l'histoire des Huns), *V.D.I.*, 4, 1960, p. 4 ss. ; A. N. BERNŠTAM, *Očerk istorii gunnov (Aperçu de l'histoire des Huns)*, Leningrad, 1956, p. 77 ss.

soviétiques, les travaux récents de F. Altheim, prouvent que les vestiges de la langue khazare se rapprochent des langues ouralo-altaïques, en particulier du Samoyède[28].

Au VIe siècle les Khazares forment un groupe d'origine hunnique, nomadisant entre le Daghestan septentrional et le delta de la Volga. Ils sont alors soumis au groupe turc des T'ou-kiue occidentaux, qui avait fait l'unité de toutes les peuplades de langue turque[29]. Au début du VIIe siècle, des querelles internes divisent les T'ou-kiue en deux confédérations[30]. Les Khazares se rangent derrière la fraction des Nušibi, qui est soutenue par la Chine. Il semble que les Khazares aient formé le gros de l'armée des Nušibi qui soutint Byzance lors des guerres d'Héraclius contre l'Iran. En 651, le Kagan des Nušibi, dont les tribus s'étaient révoltées, s'enfuit chez les Khazares. Il est possible qu'il y ait fondé une nouvelle dynastie. Il est en tout cas certain que, dès l'origine, les chefs khazares portent le titre de Kagan. On est en droit de supposer que la naissance d'un État khazare coïncida avec la scission intervenue chez les T'ou-Kiue[31].

Durant la seconde moitié du VIIe siècle, il existe un peuple et un État khazare indépendant, ayant ses propres chefs, perpétuant, autant qu'on soit en mesure de le savoir, les tendances étatiques des T'ou-kiue[32].

Très vite les Khazares cherchèrent à étendre leur influence sur les tribus

28. B. A. SEREBRENNIKOV, Proishoždenie Čuvaš po dannym jazyka (L'origine des Čuvaš d'après les données linguistiques), *Sbornik o proishoždenii čuvašskogo naroda (Recueil pour l'étude des origines du peuple Čuvaš)*, Čeboksary, 1957, p. 41 ss. ; N. A. BASKAKOV, *Tjurskie jasyki (Les langues turques)*, Moscou, 1960, p. 104 ss. ; grâce aux quelques mots bulgares anciens conservés par la « *Liste des Khans bulgares* », et par quelques inscriptions découvertes en Bulgarie danubienne et sur les territoires bulgares de la Volga, on a pu établir que la langue des Bulgares était proche de l'actuel Čuvaš, et se rattachait au groupe occidental des langues turques, auquel appartenaient également les langues des tribus Uguzes et Petchénègues ; à ce propos voir : A. Zajaćzkowski, *Że studiow nad zagadnieniem chazarskim (Pour l'étude de l'énigme khazare)*, Krakow, 1947, p. 25-26 ; F. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, I, Berlin, 1959, p. 90 ss. ; ARTAMONOV, *Istorija*, p. 66, 114-115.

29. ARTAMONOV, *Istorija*, p. 133-155, donne une image de l'Empire des T'ou-Kiue en Europe orientale, il décrit les péripéties de leurs guerres contre l'Iran et de leur alliance avec Byzance.

30. A ce propos, voir les études de L. N. GUMILEV, Velikaja rasprja v pervom tjurskom kaganate v svete vizantijskih istočnikov (La grande division au sein du premier kaganat turc à la lumière des sources byzantines), *V.V.*, 20, 1961, p. 75-90 ; Biografija tjurskogo hana v istorii Feofilakta Simokaty i v dejstvitel'nosti (La biographie d'un Khan turc telle qu'elle apparaît dans l'*Histoire* de Théophylacte Simocatta, et dans la réalité), *V.V.*, 26, 1965, p. 67-76 ; Udel'no lestvičnaja sistema u Turok v VI-VIII vekah (Le système de transmission des apanages chez les Turcs des VIe-VIIIe siècles), *S.E.*, 3, 1959, p. 14-25.

31. ARTAMONOV, *Istorija*, p. 170-171. Cette supposition n'est fondée sur aucun témoignage direct ; seul un passage du *Hudud al 'Alam* (éd. Minorsky, Oxford, 1937, p. 161), dans lequel il est dit que la dynastie khazare appartenait à la famille des Ašen, a pu être interprété dans ce sens ; les Ašen (= loup) étaient une vieille famille mongole qui constitua l'une des dynasties des T'ou-Kiue au Ve-VIe siècle, voir BIČURIN, *Svedenija*, I, p. 221 ; CHAVANNES, *Documents sur les T'ou-Kiue occidentaux*, Saint-Pétersbourg, 1903, p. 372.

32. Les Khazares paraissent dirigés par un Kagan à partir des années 630-640. Voir DUNLOP, p. 37, 38 ; ARTAMONOV, *Istorija*, p. 170 ss.

environnantes, et avant tout sur les Bulgares. Dans un premier temps, ils sont vainqueurs des Bulgares d'Asparuch, qui occupaient les Monts Ergheni ; une partie des vaincus, ayant fait sa soumission, constitue le groupe des Bulgares du Kouban[33]. D'autres émigrent vers le nord et s'établissent sur la Volga[34]. Au VIIIe siècle, ils sont soumis à leur tour par les Khazares, dont le pouvoir s'étend désormais sur toute la région septentrionale des steppes situées entre la Caspienne et l'Azov, sur la côte septentrionale de la Mer Noire, sur une partie de la Crimée et sur les steppes de l'Europe orientale[35]. Profitant de l'affaiblissement du pouvoir de Byzance en Tauride, les Khazares se sont en effet emparé, au milieu du VIIe siècle, de la région du Bosphore. A la fin du même siècle, les villes du Bosphore et d'une grande partie de la Crimée, y compris la Gothie, sont soumises à leur administration[36].

En revanche, avec l'apparition des Arabes, les Khazares perdent très vite leur influence sur la Transcaucasie et sur les provinces méridionales de la Caspienne[37]. A partir du VIIIe siècle, leur frontière méridionale est limitrophe de l'État des Huns du Daghestan. Ces Huns sont ethniquement très proches des Khazares, pourtant les auteurs se gardent de confondre les deux groupes. Leur capitale, Semender, est encore au Xe siècle considérée par Masudi comme une ville khazare[38]. Vassaux des Khazares, les Huns du Daghestan semblent leur avoir été liés sur le plan militaire ; pour le reste, ils jouissaient d'une grande indépendance[38]. De ce

33. THÉOPHANE, de Boor, p. 358 ; NICÉPHORE, de Boor, p. 33 ; les Bulgares soumis aux Khazares dans la région du Kouban sont mentionnés dans les sources arabes sous le nom de 'W-n-n-tr', 'Wenender', dans lequel on reconnaît généralement les Onogundurs. Appelés « Bulgares Noirs » par les auteurs byzantins (voir CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *DAI*, chap. 12, Moravcsik-Jenkins, 1949, p. 64), ce qui correspondrait à leur situation dépendante, ils auraient transmis leur nom aux Balkares actuels ; voir : ARTAMONOV, *Istorija*, p. 172 ; DUNLOP, p. 41-42.

34. La soumission des Bulgares de la Volga à l'État khazare n'est clairement attestée qu'à partir du IXe siècle; ARTAMONOV, *Istorija* p. 174, et DUNLOP, p. 45, s'accordent pour rapporter cet événement au VIIIe siècle.

35. ARTAMONOV, *Istorija*, p. 174-175, suppose que les Khazares poursuivirent les Bulgares d'Asparuch jusqu'au Dnepr et qu'ils repoussèrent ainsi leurs frontières occidentales au détriment des groupes bulgares ; l'interprétation que, partant de ce point de vue, Artamonov donne de certaines trouvailles archéologiques, n'est pas très convaincante ; voir G. F. KORSUHINA, K istorii Srednego Podneprov'ja v seredine I go tysjačiletija n.e. (Pour l'histoire du Dnepr Moyen au milieu du premier millénaire de n. è.), *S.A.*, 22, 1955, p. 70 ss.

36. THÉOPHANE, de Boor, p. 358, 7-9, et 373 ; V. G. VASILEVSKIJ, Žitie Stefana Surožskogo (Vie d'Étienne de Surož), *Trudy* III, Saint-Petersbourg, 1915, p. CCXXIX, CCXLVII ss., et Žitie Ioanna Gotskogo (Vie de Jean de Gothie), *Trudy*, II, livre 2, p. 397 ; sur les événements de Crimée aux VIIe-VIIIe siècles, voir A. L. JAKOBSON, Rannesrednevekovoj Hersones (Chersonèse au haut Moyen Age), *M.I.A.*, 63, 1959, pp. 35-46 ; A. A. VASILIEV, *The Goths in the Crimea*, p. 87-99.

37. En 654 les Arabes occupent l'Arménie, la Géorgie et l'Azerbaïdjan, et dévastent de nombreuses villes soumises aux Khazares : Berda, Kabalu, Širvan, Derbent etc. Cf. ARTAMONOV, *Istorija*, p. 177 ss., DUNLOP, p. 44-57.

38. ARTAMONOV, *Istorija*, p. 183 ss. Selon les sources arméniennes, le pays des Huns était situé au nord de Derbent, leurs principales villes à l'ouest du Caucase étaient Varačan, Čungars et Semender ; voir K. PATKANOV, Iz novogo spiska geografii, pripisyvaemoj Moiseju Horenskomu (Extraits d'un nouveau manuscrit de la géographie arménienne attribuée à Moïse de Chorène), *ŽMNP*, mars, 1883, p. 28 ;

point de vue, l'État des Huns n'était sans doute pas une exception ; d'autres peuplades, comme celles des Bulgares du Kouban ou de la Volga, devaient avoir les mêmes libertés. Entre le VIIIe et le Xe siècle, l'État khazare constituait donc une sorte de grande confédération ; les peuplades qui le composaient gardaient leur organisation interne, et conservaient une relative indépendance dans leurs rapports avec l'extérieur[39].

Au VIIe siècle, les attaques des Khazares contre les possessions byzantines de Tauride ont entretenu une atmosphère d'hostilité permanente entre l'Empire et eux[40]. Mais après la mort de Justinien II (711), ils s'allient pour une longue période à Constantinople. De même que les T'ou-kiue avaient servi Byzance contre l'Iran, les Khazares restent jusqu'à la fin du Xe siècle les alliés deByzance contre les Arabes. L'épisode le plus fameux de cette amitié est le mariage de Constantin V Copronyme avec une fille du Kagan khazare, en 733. Pendant tout le VIIIe siècle, les Khazares, que les Arabes viennent attaquer jusque sur leur propre territoire[41], empêchent le Califat de s'étendre au-delà de Derbent ; ils font ainsi obstacle à l'islamisation de l'Europe orientale. Malgré cette union en face des Arabes, Byzance et les Khazares continuent d'ailleurs à s'affronter à propos de la Crimée[42].

ces renseignements sont confirmés par MASUDI, *Les Prairies d'Or*, trad. J. Barbier de Maynard et J. Pavet de Courteille, II, 7 ; d'après Ibn Hurdadbeh, le pays qui se trouvait au nord de Derbent était nommé S-v-r, c'est-à-dire Savir ou Suvar ; ainsi peut-on identifier avec les Huns du Daghestan, les Huns-Sabirs qui sont souvent mentionnés par les sources byzantines et arméniennes (voir N. A. KARAULOV, Svedenija, *SMOMPK*, 38, p. 43) ; sur l'identification des villes attribuées aux Huns par les auteurs arabes et arméniens, voir : ARTAMONOV, *Istorija*, p. 184, DUNLOP, p. 49-50, n. 40 ; les auteurs arméniens et arabes ont laissé des renseignements plus détaillés sur la vie sociale et politique des Huns que sur la société khazare ; les meilleures informations nous sont données par les historiens arméniens, GHEVOND, dans son *Histoire des Califes*, trad. Patkanjan, p. 10 ss., MOÏSE DE KALANKATUK, *Histoire des Albanais*, trad. Patkanjan, p. 197, 200-206 ; l'indépendance des Huns par rapport aux Khazares se manifeste dans leurs relations diplomatiques avec l'Albanie ; sous l'influence des Albanais, le kagan des Huns, Alp Ilutver, se convertira, entre 682-684, au christianisme.

39. Voir ARTAMONOV, *Istorija*, p. 189 et 257-258 ; DUNLOP, p. 109 ss. Il semble que les seigneurs vassaux des Khazares étaient contraints de donner l'une de leurs filles en mariage au Kagan ; celui-ci, notent certains auteurs arabes (Masudi, Ibn Fadlan), aurait eu régulièrement vingt cinq femmes.

40. Les possessions byzantines de Crimée, puissamment fortifiées par Justinien Ier (voir JAKOBSON, *Rannesrednevekovoj Hersones*, p. 26, 67-123), n'avaient pas été touchées par l'expansion des Turcs et des Bulgares ; pour le VIIe siècle, en revanche, les recherches archéologiques apportent la preuve de nombreuses destructions et de la disparition de certaines localités, voir E. V. VEJMARN, *Oboronitel'nye sooruženija Eski-Kermen, istorija i arheologija srednevekovogo Kryma, (Les fortifications d'Eski-Kermen, histoire et archéologie de la Crimée médiévale)*, Moscou, 1958, p. 28, 54 ; A. A. VASILIEV, *The Goths in the Crimea*, p. 74-75, 76 ss.

41. ARTAMONOV, *Istorija*, p. 202-232 ; DUNLOP, p. 47 ss., 58-88, donne, d'après les sources arabes, une relation très détaillée de ces événements.

42. En 711, lors de la révolte de Chersonèse contre Justinien II, les Khazares soutiennent les rebelles (voir A. A. VASILIEV, *The Goths*, p. 80-83) ; Byzance soutient les Goths révoltés contre les Khazares, vers 787, comme en témoigne la *Vie de Jean de Gothie ;* à la suite de la révolte des chrétiens de Gothie, et malgré son échec, Byzance étend considérablement l'administration ecclésiastique en Crimée ; l'éparchie de Doros est transformée en métropole gouvernant sept éparchies, dont celles : de ὁ Χοτζήρων, ὁ 'Αστήλ, ἡ Χουάλης étaient situées dans des territoires khazares, voir :

L'assaut lancé par les Arabes entre 722 et 737 oblige les Khazares à se déplacer vers le nord. Jusqu'au milieu du VIIIe siècle, le siège du Kagan semble avoir été Semender, dans le Daghestan septentrional[43]. Après la campagne de Merwan, le Kagan va s'établir dans l'une des îles de la Volga[44]. Sa capitale se développe rapidement et finit par s'étendre sur les deux rives du fleuve[45]. Connue d'abord sous le nom d'Al-Bejda, puis sous celui d'Itil'[46], elle attire bientôt une population permanente issue de divers peuples. L'importance d'Itil' comme centre commercial aux IXe et Xe siècles est bien connue. Les marchands musulmans, venus surtout d'Asie Centrale, y jouent un rôle considérable[47]. Malgré ce déplacement, les Khazares atteignent au VIIIe siècle l'apogée de leur extension et de leur puissance. Sous leur domination, les relations des divers groupes ethniques de la steppe se stabilisent. Ils constituent, en effet, une barrière contre les incursions venues de l'est, et tiennent à distance les peuples nomades (Turgeš, Karluks, Ujgurs, dans le Kazakhstan, Petchénègues, Uzes, Polovtziens, au nord du Syr Daria). Ce répit donné aux peuples de la mer Noire permet aux Slaves de coloniser rapidement la

A. A. VASILIEV, *The Goths*, p. 97-101. On notera l'interprétation donnée par ARTAMONOV, *Istorija*, p. 255 et ss., de la *Vie de Jean de Gothie:* contrairement à A. L. JAKOBSON, Rannesrednekovoj Hersones, *MIA*, 63, 1959, p. 41, Artamonov ne pense pas que le soulèvement ait été un mouvement populaire dirigé contre les notables goths ; la révolte fomentée par Jean avait pour but d'assurer l'indépendance des chrétiens de Crimée vis-à-vis des Khazares, mais c'est le peuple qui soutenait la revendication de l'évêque ; devant le danger que représentait pour eux la réussite d'un soulèvement populaire, le prince goth et ses partisans livrèrent Jean et les siens aux Khazares.

43. L'information de Masudi, selon laquelle le transfert de la capitale khazare aurait eu lieu en 642 ou 653, est anachronique (*Les Prairies d'or*, livre II, 7-14) ; les auteurs arabes et arméniens s'accordent pour considérer Semender comme la capitale des Khazares, jusqu'à la seconde moitié du VIIIe siècle ; ville entourée de jardins et abritant une population agricole, Semender se trouvait au pied du Caucase, sur le Terek, à proximité du Serir, cf. ARTAMONOV, *Istorija*, p. 234-235.

44. Atil ou Itil, nom donné à la nouvelle capitale par les auteurs arabes, signifie « fleuve », et désigne souvent dans les textes la Volga ; il semble que la ville, située dans une île de la Volga, ait porté auparavant le nom d'Al-Bayda (la Blanche), cf. ARTAMONOV, *Istorija*, p. 234, DUNLOP, p. 50.

45. Bien qu'il n'y ait aucun vestige des villes khazares de la Volga, on a pu supposer avec vraisemblance qu'Itil avait été bâtie dans une île située entre la Volga et l'Ahtuba, voir L. N. GUMILEV, *Otkrytie Hazarii (Découverte de la Khazarie)*, Moscou, 1966, p. 26-28. Ce petit ouvrage, qui se présente sous la forme d'un médiocre récit d'aventures, est le seul à nous renseigner sur l'enquête archéologique menée par L. N. Gumilev dans le delta de la Volga ! Le développement de la ville est attesté par les différents noms de ses quartiers. Les auteurs arabes donnent généralement le nom d'Atil à la partie occidentale de la ville et à l'île où se trouvait le château du Kagan, la partie orientale était appelée Khazarān, voir : DUNLOP, p. 50, n. 9, 10 ; A. JU. JAKUBOVSKIJ, Ob istorii topografii Itilja i Bolgar v IX-XII vv (Histoire de la topographie d'Itil' et de Bolgar aux IX-XIIe siècles), *S.A.*, 10, 1948, p. 255-261.

46. ARTAMONOV, *Istorija*, p. 220-223.

47. Sur l'influence religieuse et culturelle des commerçants arabes en Khazarie, voir ARTAMONOV, *Istorija*, p. 226 ; en revanche, Artamonov conteste l'opinion de Mošin, Les Khazares et les Byzantins selon l'*Anonyme de Cambridge*, *Byz.*, 6, 1931, p. 312, selon laquelle les Khazares auraient embrassé l'Islam après la campagne de Merwan (c'est-à-dire entre 737 et 763).

steppe forestière de l'Ukraine. La sédentarisation se développe non seulement dans les régions agricoles anciennes, mais aussi sur le littoral de la Crimée orientale, dans la presqu'île de Taman à l'embouchure du Kouban et du Don (d'où toute installation stable avait pratiquement disparu aux VIe-VIIe siècles)[48]. L'agriculture sédentaire se développe également dans la steppe forestière du Nord, où durant des siècles n'avaient vécu que des nomades[49].

Dès le IXe siècle cet équilibre est rompu. Les Magyars, poussés par les Petchénègues, occupent les steppes de la Mer Noire entre le Dnepr et le Danube[50]. C'est sans doute pour se défendre contre leurs incursions que les Khazares font appel à des ingénieurs byzantins pour édifier sur le Don la forteresse de Sarkel[51]. A la fin du IXe siècle, les Petchénègues rompent les lignes khazares et s'établissent dans

48. M. I. ARTAMONOV, Srednevekovye poselenija na Nižnem Donu (Les agglomérations médiévales du Don inférieur), *IGAIMK*, 131, 1929, p. 25 ss.; I. I. LJAPUŠKIN, Slavjano-russkie poselenija IX-XII vv. na Donu i Tamani (Les colonies slavo-russes du IXe-XIIe siècle, sur le Don et dans la presqu'île de Taman), *M.I.A.*, 6, 1941, p. 202 ss.; les fouilles menées dans le Bosphore témoignent également d'un nouvel essor des villes à partir du VIIIe siècle : V. F. GAJDUKEVIČ, Raskopki Tiritaki v. 1939-1940 (Les fouilles de Tiritaki entre 1935 et 1940), *M.I.A.*, 25, 1952; Raskopki Mirmekia (Les fouilles de Mirmekion), *M.I.A.*, 25, 1952; Raskopki Ilurata Les fouilles d'Ilourat, *M.I.A.*, 85, 1958 ; D. B. SELOV, Raskopki srednevekovogo poselenija v Vostočnom Krymu (Fouilles d'une agglomération médiévale de la Crimée orientale) *KSIIMK*, 68, 1957, p. 98-103.

49. I. I. LJAPUŠKIN, Mesto romensko-borševskih pamjatnikov sredi slavjanskih drevnostej (La place des monuments de Romen et Boršev parmi les antiquités slaves), *V.L.G.U.*, 20, 1956, p. 20 ss.; Ranneslavjanskie poselenija Dneprovskogo lesostepnogo levoberež'ja (Les agglomérations slaves anciennes de la steppe forestière sur la rive gauche du Dnepr), *SA.*, 16, 1952, p. 11 ss.

50. Les principales informations sur les Magyars nous sont données par Constantin Porphyrogénète dans le *DAI*, chap. 38, Moravcsik-Jenkins, p. 170, 172, 174. L'empereur note, en particulier, que les Magyars s'étaient établis d'abord dans la région de Lébédia où coule le fleuve Chingilous, où ils vécurent au voisinage des Khazares durant trois ans; qu'ensuite, sous la pression des Petchénègues, ils se déplacèrent vers l'Ouest et s'établirent dans la région d'Atelkouzou ; ce passage a donné lieu à de nombreuses discussions ; contre l'avis de GRÉGOIRE, L'habitat primitif des Magyars..., *Byz.*, 13, 1938, p. 266-278, Artamonov pense qu'il faut identifier la région de Lébédia à celle d'Atelkousou ; dans la région de Lébédia, coule en effet le fleuve Chingoulos, qu'il faut sans doute identifier avec l'Ingoulets, affluent de la rive droite du Dnepr inférieur ; quant au nom d'Atelkousou, il signifiait vraisemblablement en magyar « région des fleuves », ce qui convient bien au territoire compris entre le Dnepr et le Seret ; Artamonov pense donc qu'il n'est pas nécessaire de modifier la donnée chronologique de Constantin VII, selon laquelle les Magyars n'auraient vécu que trois ans au voisinage immédiat des Khazares, voir : ARTAMONOV, *Istorija*, 340-345 ; DUNLOP, p. 196-197.

51. CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *DAI*, chap. 42, p. 182; après une ambassade des Khazares à Constantinople, l'empereur Théophile chargea le spatharocandidat Pétronas Kamateros de la construction de Sarkel ; selon le Continuateur de Théophane, l'édification de la citadelle aurait été entreprise l'année qui suivit l'avènement au trône patriarcal de Jean Grammatikos, c'est-à-dire en 838 (THEOPH. CONT., Bonn, p. 122). La plupart des auteurs s'accordent actuellement pour reconnaître que la forteresse devait défendre les territoires khazares contre les Magyars et non contre les Petchénègues: voir ARTAMONOV, *Istorija*, p. 296 ss.

les steppes russes, entre le Don et le Danube[52]. Un groupe petchénègue réussit peut-être même à occuper des territoires à l'embouchure du Kouban et du Don[53]. A la même époque l'influence khazare en Crimée faiblit : Byzance nomme un stratège à Cherson, ville qui, bien que soumise à l'empereur, jouissait auparavant d'une indépendance de fait ; les « klimata » de Crimée, mentionnés jusque-là par les auteurs byzantins sous le nom de « klimata des Goths », deviennent les « klimata de Chersonèse » et échappent aux Khazares[54].

Au début du xe siècle, les Russes entreprennent, contre les possessions khazares de la Caspienne, des raids de pillage qui préludent à la destruction des villes khazares par Svjatoslav, puis par Vladimir[55]. Itil ne se remet pas des coups qui lui sont portés par les Russes, puis par les Uzes[56] ; au xie siècle, elle perd son importance commerciale au profit de Kerč et de la presqu'île de Taman, où les Russes se sont solidement implantés, et au profit de la ville de Bulgar, qu'une route directe relie au Khorezm[57]. A la fin du xiie siècle, les sources littéraires ne disent plus rien des Khazares, ni en tant que peuple ni en tant qu'État. Après l'invasion polovtzienne, il semble que les Khazares aient perdu, non seulement leur indépendance politique, mais même leur autonomie ethnique[58].

La conversion des Khazares au judaïsme

L'un des épisodes les plus controversés de l'histoire des Khazares est celui de leur conversion au judaïsme. Cet événement, qui n'eut d'ailleurs pas de répercussions importantes dans l'histoire de ce peuple, a fait couler beaucoup d'encre. Au milieu du xixe siècle, le leader des Caraïtes de Crimée, Abraham Firkowicz,

52. Constantin Porphyrogénète, *DAI*, chap. 38, p. 170 ; Artamonov, *Istorija*, p. 348-352.

53. Selon une information du *Hudud al'Alam* (Minorsky, p. 160, 440), les Petchénègues se seraient divisés en deux groupes : les Petchénègues turcs et les Petchénègues khazares. Les données topographiques, assez obscures, de ce passage ont permis à certains auteurs de supposer que les Petchénègues khazares s'étaient établis dans la région du Kouban, voir S. A. Pletneva, Pečenegi, Torki i Polovcy v južnorusskih stepjah (Les Petchénègues, les Torcs et les Polovtsiens dans les steppes de la Russie méridionale), *M.I.A.*, 62, 1958, p. 213 ss.

54. A. A. Vasiliev, *The Goths in the Crimea*, p. 116-117 ; Artamonov, *Istorija*, p. 304-305 ; Jakobson, *Rannesrednevekovoj Hersones*, p. 46 ss. ; D. L. Talis, Russko-korsunskie otnošenija v IX-X vv (Les relations russo-chersonites aux ixe-xe ss.), *V.V.*, 16, 1958, p. 103-115.

55. Artamonov, *Istorija*, p. 426 ss.

56. Il semble que les Uzes auraient été alliés aux Russes lors des campagnes de Svjatoslav contre les Khazares, en 965 ; cf. Artamonov, *Istorija*, p. 431.

57. Sur la présence des Russes à Taman et à Kerč à partir du xe s., voir Artamonov, *Istorija*, p. 433 ss. ; A. A. Vasiliev, *The Goths in the Crimea*, p. 117 ss. ; A. Soloviev, Domination byzantine ou russe au nord de la Mer Noire à l'époque des Comnènes, *Actes du XIe Congrès international des études byzantines*, Munich, 1958, p. 569-580 ; les relations des Khazares avec le Khorezm aux xe-xie siècles sont étudiées par Artamonov, *Istorija*, p. 432-434 ; A. Ju. Jakubovskij, O russko-hazarskih i russko-kavkazskih otnošenijah v IX-X v. (Les relations russo-khazares et russo-caucasiennes aux ixe-xe ss., *Izvestija A.N.S.S.R.*, t. 3, no 5, p. 461-472.

58. Un auteur, A. N. Poliak (*Khazaria*, Tel Aviv, 1944, en hébreu) a néanmoins soutenu qu'un État Khazare, très amoindri, ayant pour capitale Saqsin (Itil après l'invasion polovtsienne), aurait subsisté jusqu'à l'invasion mongole, voir : Dunlop, p. 248-250, 251 ss.

animé par des motifs essentiellement politiques, prétendit que le caraïsme était né en Crimée et que les Khazares en avaient été les héritiers[59]. A. Firkowicz, qui aimait à collectionner les inscriptions et les documents historiques de toutes sortes, et n'hésitait pas, semble-t-il, à leur imposer des retouches[60], légua ses manuscrits à la Bibliothèque Impériale de Saint-Pétersbourg ; c'est là que A. Harkavy découvrit, en 1873, la réponse qu'un roi khazare du xe siècle, Joseph, aurait faite à la lettre d'un seigneur juif espagnol, Hasdaï Ibn-Shafrut[61]. Auparavant, on connaissait bien une version abrégée de cette correspondance, mais on n'y avait pas prêté beaucoup d'attention[62]. La trouvaille de Harkavy fit rebondir la question.

Parlant au nom des Juifs espagnols persécutés, Hasdaï Ibn Shafrut expliquait à son correspondant que la description d'un État juif aussi puissant que celui des Khazares serait une source de réconfort pour ses coreligionnaires. Les réponses — dans leurs deux recensions : brève et longue — du roi Joseph contiennent essentiellement des précisions géographiques sur la Khazarie[63] et le récit de la

59. Désirant obtenir un statut spécial pour les Caraïtes de Crimée, A. Firkowicz s'attacha à prouver que des colonies caraïtes auraient existé en Crimée depuis la haute antiquité ; ainsi faisait-il ressortir que les Caraïtes de Crimée auraient dû jouir, par rapport aux juifs rabbinistes de Russie, d'un droit d'antériorité, que d'autre part les Caraïtes ne devaient pas partager les destinées du Judaïsme puisque leurs ancêtres n'avaient pas participé au déicide. Voir : Zvi Ankori, *Karaites in Byzantium*, New York, Columbia University Press, 1959, p. 59 ss.

60. Les « forgeries » de Firkowicz furent dénoncées avec virulence par S. Strack, *Firkovitch und seine Entdeckungen*, Leipzig, 1876, et par A. Harkavy, Altjüdische Denkmäler aus der Krim, *Izvestija IAN*, ser. VII, t. 14, I, 1876. Il faut noter, à la défense de Firkowicz, que les procédés qu'il employait étaient très répandus à l'époque, et que Harkavy lui-même ne dédaigna pas toujours d'y recourir, voir : S. Szysman, Les Khazares, problèmes et controverses, *RHR*, 152, nº 2 oct-déc., 1957, p. 192 ; Z. Ankori, *op. cit.*, p. 60.

61. Découverte dans la collection II de Firkowicz, cette lettre fut éditée d'abord par Harkavy dans *Evrejskaja biblioteka*, 7, 1879, p. 153-162 ; auparavant Harkavy avait édité et traduit la lettre de Hasdai ibn Shafrut, en introduisant dans le prologue rimé un acrostiche au nom du secrétaire de Hasdaï, Menachem ben Saruq̄, découvert, en 1873, dans la collection II de Firkowicz, voir : A. Ja. Harkavy, *Skazanija evrejskih pisatelej o Hazarah i Hazarskom carstve (Les récits des auteurs juifs sur les Khazares et le royaume khazare)*, Saint-Pétersbourg, 1874, p. 85 ss. Hasdaï ibn Shafrut fut au service de deux califes de Cordoue, Abd al Rahman III (912-961) et Hakam Ier (961-976) ; dans sa lettre Hasdaï ne mentionne que le premier calife, considéré comme vivant ; la lettre serait donc antérieure à 961, voir P. K. Kokovcov, *Evrejsko-hazarskaja perepiska X go veka (La correspondance judéo-khazare du Xe siècle)*, Léningrad, 1932, p. ix ss.

62. La première édition de la lettre de Hasdaï, accompagnée de la réponse brève du roi Joseph, est due à Isaac Aq̄ris, juif chassé d'Espagne en 1492 et de Naples en 1495 ; vers 1577 paraît, sous son nom, à Constantinople, un ouvrage intitulé *Qol Mebasser (La voix du message)*, dans lequel, à la suite de divers récits apocryphes relatant l'existence d'États juifs puissants, en particulier en Éthiopie, sont introduites les lettres khazares ; H. Grégoire a supposé que ces lettres ont pu être ajoutées tardivement à l'édition de l'ouvrage d'Aq̄ris, voir H. Grégoire, Le Glozel khazare, *Byz.*, 12, 1937, p. 232, 233. En 1660, la lettre de Hasdaï et la réponse brève du roi Joseph furent rééditées par Jean Buxtorf, à Bâle, en introduction au livre, *Al Kuzari*, de Jehuda Halevi ; en 1877, S. Cassel, *Der Chazarische Koenigsbrief aus dem* 10 *Jahrhundert*, Berlin 1877, signala l'existence d'un manuscrit tardif (xvie siècle) de la correspondance, à la Bodleienne d'Oxford.

63. Voir P. K. Kokovcov, *Evrejsko-hazarskaja perepiska*, p. 72-99.

conversion des Khazares. A l'en croire, le premier prince khazare converti au judaïsme s'appelait Bulan. Il chassa de son pays les prêtres païens, et d'un raid de pillage contre l'Azerbaïdjan, il rapporta un butin suffisant pour consacrer les objets nécessaires au culte mosaïque. Les musulmans et les chrétiens, inquiets de cette conversion, envoyèrent des émissaires au Kagan des Khazares pour le persuader d'embrasser leur religion. Le Kagan organisa une dispute religieuse ; il fit tour à tour admettre aux musulmans que le judaïsme était supérieur au christianisme, et aux chrétiens que le judaïsme l'emportait sur l'islam. Ainsi édifié, le Kagan se fit circoncire. Par la suite, l'un des descendants de Bulan, Obadia, devint Kagan ; Obadia connaissait la Loi et les Prophètes, la Mišna et le Talmud. Il aurait été le fondateur de la dynastie dont se prévaut le roi Joseph[64].

En 1912, S. Schechter publia un texte provenant de la Gheniza du Caire[65] et déposé à la Bibliothèque de Cambridge. Il s'agit d'un fragment de lettre qui semble constituer une autre réponse aux questions de Hasdaï Ibn Shafrut, émanant cette fois d'un notable juif résidant à Constantinople[65]. Ce document, connu sous le nom d'« Anonyme de Cambridge », explique de manière différente la conversion des Khazares. D'après cette version, des Juifs venus d'Arménie se réfugièrent en Khazarie ; mêlés à la population, ils oublièrent leur foi et ne conservèrent que les pratiques de la circoncision et du sabbat. L'un de ces Juifs, Sabriel, élu chef militaire des Khazares, décida, sous l'influence de sa femme, de revenir à une observance plus étroite. Grecs et Arabes, inquiets de la propagation du judaïsme dans l'État khazare, y envoyèrent des missionnaires. On procéda à une confrontation qui demeura sans résultat. Les chefs khazares firent alors apporter les livres de Moïse « conservés dans une caverne »[66] et se les firent expliquer par un sage

64. Les noms des chefs khazares ayant régné entre l'époque de Bulan et celle d'Obadia ne sont pas donnés par la *Lettre du roi Joseph;* c'est à la suite du règne d'Obadia que se trouve la liste des rois khazares dont Joseph est le dernier ; les noms de ces rois ne sont attestés, ailleurs, que dans l'*Anonyme de Cambridge*, voir : Kokovcov, p. 80, 97.

65. S. Schechter avait découvert, en 1896, une série de documents dans la Gheniza du Caire, dépositoire de livres et d'écrits sacrés, situé près de l'ancienne kenassa caraïte de Fostat ; la majeure partie de ces archives furent remises à la Bibliothèque Universitaire de Cambridge ; c'est ainsi que Schechter retrouva en 1912, dans un manuscrit de Cambridge, le document qui nous occupe ; voir S. Schechter, An unknown Khazar document, *The Jewish Quarterly Review, n.s.*, t. III, 2, 1912, p. 181-219 ; P. K. Kokovcov, *Evrejsko-hazarskaja perepiska*, p. 77 ss. Dans sa lettre, Hasdaï ibn Shafrut, raconte qu'il avait envoyé un messager et une ambassade auprès de l'Empereur, afin que celui-ci leur permette d'atteindre la Khazarie par mer ; mais après six mois de séjour à Constantinople, les envoyés de Hasdaï auraient été priés de retourner dans leur pays ; on a donc pu supposer que l'*Anonyme* avait été rédigé par un Juif constantinopolitain pour répondre aux questions des ambassadeurs de Hasdaï ; ce dernier aurait ensuite envoyé un second message au roi Joseph, mais cette fois-ci par voie de terre.

66. Dans sa lettre, Hasdaï ibn Shafrut écrit qu'à sa connaissance les Juifs de Khazarie auraient d'abord vécu dans les montagnes de Seir ; persécutés, ils auraient caché leurs livres dans une caverne qui devint par la suite un lieu de culte ; avec le temps, ils auraient oublié la raison pour laquelle la caverne était devenue un objet de vénération, jusqu'à ce qu'un Juif, pénétrant dans la grotte, l'ait trouvée pleine de livres (voir Kokovcov, *Evrejsko-hazarskaja perepiska*, p. 67, 68. Ce passage de Hasdaï est sans doute inspiré par le récit apocryphe des tribulations de la tribu israélite de Dan, telles qu'elles sont rapportées par un voyageur juif du IXe siècle, Eldad le Danite (Harkavy, *Skazanija evrejskih pisatelej....* p. 11-21 ; sur le

juif ; ils se repentirent de leur indifférence religieuse et engagèrent tout le peuple à se convertir. Le peuple choisit alors un homme sage pour lui servir de juge, et lui donna le nom de Kagan.

L'authenticité de la « version longue » fut mise en doute dès sa première publication[67]. Le plus sérieux des commentateurs russes, R. K. Kokovcov, tenait la « version courte » pour authentique. Il voyait dans la rédaction longue une contrefaçon datant de la fin du XIe siècle, et dans le document de Cambridge, un texte rédigé deux cents ans après la chute du kaganat khazare (entre le XIIe et le XIIIe siècle)[68]. Les conclusions d'Henri Grégoire sont beaucoup plus radicales[69]. La lettre de Hasdaï et la réponse courte du roi Joseph, attestées au moins par un manuscrit du XVIe siècle, lui semblent les seules pièces sérieuses, bien qu'on n'en puisse préciser la date. Les autres documents seraient des faux, destinés à accréditer la thèse du caraïsme khazare[70]. Sans aller aussi loin, il faut bien se rendre à quelques évidences : du point de vue chronologique, les indications données par la correspondance judéo-khazare sont, comme le dit Grégoire, désastreuses. Dans la rédaction longue de sa lettre, le roi Joseph affirme que la conversion a eu lieu 340 ans avant son règne. Si la lettre du roi Joseph représente une réponse à la lettre de Hasdaï Ibn Shafrut, elle a été rédigée vers 960 ; la conversion des Khazares serait ainsi reportée aux environs de l'année 620. Or la version longue met en scène un cadi musulman dans l'épisode de la dispute religieuse. L'anachronisme est évident.

rôle de cet écrit dans la tradition de la correspondance judéo-khazare, voir H. GRÉGOIRE, Le Glozel..., *Byz.*, 12, 1937, p. 230-231 ; voir aussi les renseignements intéressants, mais peu critiques, de S. SZYSZMAN, Les Khazares, problèmes et controverses, *RHR*, 152, 2, oct. déc., 1957, p. 200-202). L'épisode de la caverne est encore relaté par Jehuda Halevi, auteur juif espagnol du XIIe siècle, dans son *Al Kuzari (Livre des Khazares) :* selon Jehuda Halevi, le roi des Khazares se serait converti à la suite de visions ;guidé par l'une d'elles, le roi et son vizir se seraient rendus dans les montagnes de « Varsana », et auraient découvert là une caverne où des Juifs célébraient le sabbat (P. K. KOKOVCOV, *Evrejsko-hazarskaja perepiska*, p. 132-133 ; sur l'ensemble du problème, voir : H. GRÉGOIRE, Les gens de la caverne, les Caraïtes et les Khazares, *Le Flambeau*, 35, 5, Bruxelles, 1952, p. 477-485).

67. J. MARQUART, *Osteuropaïsche und ostasiatische Streifzüge*, Leipzig, 1903, p. 8-10; S. CASSEL, *Der chazarische Koenigsbrief*, p. 79. L'authenticité du dossier khazare a été en revanche soutenue par M. LANDAU, Beiträge zum Chazarenproblem, *Schriften des Gesellschaft zur Förderung des Wissenschaft des Judentums*, 43, Breslau, 1938.

68. KOKOVCOV, Novyj evrejskij dokument o Hhazarah i hazaro-russko-vizantijskih otnošenijah v X v. (Un nouveau document juif sur les relations russo-byzantino-khazares au Xe siècle), *Z.M.N.P.*, nov. 1913, p. 150-172 ; voir aussi H. GRÉGOIRE, L'histoire et la légende d'Oleg, prince de Kiev, *Nouvelle Clio*, 4, 1952, p. 284-285.

69. H. GRÉGOIRE, Le Glozel khazare, *Byz.*, 12, 1937, p. 225-266.

70. Selon Grégoire, Firkowicz se serait, vers 1870, préoccupé de défendre l'authenticité des documents khazares édités en 1577 ; il aurait donc introduit dans le prologue rimé de la première lettre, l'accrostiche rimé au nom de Menachem ben Saruq (au lieu de l'incompréhensible « Ahna ben Maruq » de l'édition de 1577) et aurait corsé la version brève de la réponse du roi Joseph avec des précisions géographiques ; la version longue de la lettre du roi Joseph permet de penser que, sous Obadia, les Khazares se seraient tournés vers le rabbinisme ; selon Grégoire, l'*Anonyme de Cambridge* aurait été fabriqué afin de purger l'histoire de la conversion de toute influence rabbinique, voir *Le Glozel...*, p. 242-248 ; à l'opposé de l'opinion de Grégoire, V. A. MOŠIN, Les Khazares et les Byzantins d'après l'*Anonyme de Cambridge*, *Byzantion*, 6, 1931, p. 309-325, n'est pas très convaincant.

La date de 620 mérite d'autant moins de confiance que, selon le roi Joseph, la conversion aurait eu lieu après une campagne des Khazares contre l'Azerbaïdjan. On se trouve alors ramené vers le milieu du VIIIe siècle, car la principale expédition contre l'Azerbaïdjan eut lieu en 730-731. On peut d'ailleurs ajouter que Jehuda Halevi, auteur juif espagnol de la première moitié du XIIe siècle, situe la conversion des Khazares quatre siècles avant son époque, soit toujours aux environs de 750[71]. Malheureusement de nombreux témoignages contredisent cette datation. Le plus précis est celui de Masudi, qui écrit que la conversion des Khazares eut lieu sous le règne de Harun ar-Rashid (786-809)[72]. Les chroniqueurs byzantins qui relatent le mariage de Constantin Copronyme avec une princesse khazare, en 733, ne font pas allusion à la conversion, non plus que les auteurs arabes qui évoquent le mariage du gouverneur de l'Arménie et de l'Azerbaïdjan, Al-Barmaqi, avec la fille du Kagan, en 798/799. Dans la *Vie d'Abo de Tiflis*[73], où sont exposées en détail les affaires de Transcaucasie un peu avant 786, les Khazares sont clairement décrits comme des païens[74]. La *Vie de s. Jean de Gothie*[75], décrivant le soulèvement des chrétiens de Crimée contre les Khazares, ne présente pas ces derniers comme des juifs. En revanche, plusieurs détails de la *Vie* pannonienne de Cyrille et de Méthode montrent qu'au moment de la mission des apôtres des Slaves, les Khazares étaient déjà convertis au judaïsme[76]. La date indiquée par Masudi semble en définitive la plus vraisemblable.

La lettre du roi Joseph, en particulier dans sa version longue, donne une description géographique de la Khazarie, une liste des villes, situées principalement en Crimée[77], et des peuples soumis aux Khazares. Comme l'ont fait remarquer,

71. Voir DUNLOP, p. 119, 120 ; ARTAMONOV, *Istorija*, p. 266-267 ; GRÉGOIRE, *Le Glozel...*, p. 249-250. La date exacte de la publication du livre de Jehuda Halevy n'est pas connue, on la fixe généralement à 1141.

72. MASUDI, *Les prairies d'or*, II, 8-9 ; cette information est reprise par DIMASHQI, *Manuel de la Cosmographie du Moyen âge*, ed. Mehren, p. 263.

73. P. PEETERS, Les Khazares dans la passion de S. Abo de Tiflis, *An. Boll.*, 52, 1934, p. 21-56 ; voir aussi H. GRÉGOIRE, La vérité sur le judaïsme des Khazares, *Byz.*, 9, 1934, p. 484-488.

74. ... « agrestes homines, terribili facie et efferatis moribus, sanguinem sorbentes, qui legem nullam, nisi quod unum Deum creatorem norunt », Paul PEETERS, *Les Khazares dans la passion de S. Abo de Tiflis*, p. 25.

75. V. G. VASIL'EVSKIJ, Žitie Ioanna gotskogo, *Trudy*, II, 2, Saint-Pétersbourg, 1912, p. 396-407.

76. Fr. DVORNIK, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague, 1933, p. 171-178.

77. La place donnée, dans la version longue de la *Lettre du roi Joseph*, aux villes de Crimée situées à la frontière occidentale de la Khazarie, a permis de supposer que ce document avait une origine criméenne ; P. POLIAK, *Khazaria*, Tel-Aviv, 1944, p. 21 (voir : DUNLOP, p. 140 ss.), considère que la *Lettre* aurait eu pour source le récit d'un voyageur qui se serait rendu en Khazarie en passant par la Crimée. B. A. RYBAKOV, K voprosu o roli hazarskogo kaganata v istorii Rusi (Le rôle du kaganat khazare dans l'histoire de la Russie), *S. A.*, 18, 1953, p. 139), pense que la rédaction longue fut composée à la fin du XIe siècle, à Tmutarakan' ou dans une autre ville de Crimée ; pour GRÉGOIRE, *Le Glozel...*, p. 239, la tendance criméenne de la *Lettre* serait due à Firkowicz ; il convient de noter en tout cas, qu'au luxe de détails donnés dans la *Lettre* à propos de la frontière occidentale de la Khazarie, répond l'absence de renseignements sur la frontière orientale : l'omission du roi Joseph coïncide avec le silence des autres textes.

avant Grégoire, Marquart et Kokovcov[78], tous ces noms de lieux et de peuples se trouvent déjà chez les auteurs arabes, à l'exception du nom de la ville de Mangup en Crimée qui, si le document est authentique, ne peut provenir que d'un remaniement tardif[79].

La seule partie originale de la correspondance judéo-khazare est constituée par le récit de la dispute religieuse, qui doit remonter à une ancienne tradition juive, dont on retrouve l'écho chez les auteurs arabes comme Masudi et Al Bekri, et dans la *Vie* pannonienne de Cyrille et de Méthode[80]. Les documents judéo-khazares représentent, sans doute, une fiction littéraire, composée dans le milieu des juifs rabbanistes espagnols entre le XIe et le XIIe siècle, à des fins de propagande religieuse[81]. Leur authenticité semble devoir être admise, mais ils n'ont pas de valeur historique[82]. Aussi l'usage qui en est fait par les historiens soviétiques ne laisse-t-il

78. KOKOVCOV, *Evrejsko-hazarskaja perepiska*, p. XV-XVI, XX ss.; J. MARQUART, *Osteuropaïsche und ostasiatische Streifzüge*, Leipzig, 1903, p. 5-27 ; DUNLOP, p. 146-147.

79. Les premières mentions de Mangup dans les documents littéraires datent de la première moitié du XIVe siècle, voir : A. A. VASILIEV, *The Goths in the Crimea*, p. 48 ss., 186 ss.; N. BANESCU, Contribution à l'histoire de la seigneurie de Théodoro-Mangoup en Crimée, *BZ*, 35, 1935, p. 20-37.

80. Dans *Les prairies d'or* (II, 8-9), Masudi écrit qu'il a raconté dans un autre livre les circonstances de la conversion du roi khazare. Beaucoup d'auteurs se rallient à l'opinion de Marquart, (*Streifzüge*, XXXV, 7-8), qui considère que ce livre perdu contenait le récit de la dispute religieuse tel qu'il apparaît chez Al-Bekri (on trouvera la traduction de ce passage dans MARQUART, *Streifzüge*, p. 7-8, et DUNLOP, p. 90). Le thème de la dispute est largement développé dans le livre, *Al-Kuzari*, de Jehuda Halevi (voir DUNLOP., p. 116-118), il occupe une place importante dans la *Lettre* du roi Joseph ; on est donc en droit de supposer que les récits des auteurs arabes remontent à une tradition juive, peut-être khazare, que connaissait également l'auteur de la *Vie de Constantin et Méthode*, bien que, dans ce texte, l'épisode de la dispute religieuse semble directement inspiré par les traités antijudaïques byzantins du IXe siècle, voir Fr. DVORNIK, *Les légendes de Constantin et de Méthode*, p. 198-205 ; H. GRÉGOIRE, *Le Glozel...*, p. 258 ; DUNLOP., p. 121 ss.

81. Outre MARQUART, *Streifzüge*, p. 24, cette thèse a été soutenue avec des arguments très convaincants par A. N. POLIAK, *Khazaria*, p. 19, (voir DUNLOP, p. 137-138) ; cette opinion semble également être celle de Zvi ANKORI, *Karaites in Byzantium*, p. 70, et dans son compte rendu sur le livre de DUNLOP, *Judaism*, 5, 1956, p. 185-189. Très curieusement, Dunlop, qui prend soin de souligner que l'histoire de la conversion des Khazares peut se passer du témoignage de la *Correspondance*, soutient le parti de l'historicité de ces documents (DUNLOP, p. 144 ss.) ; l'opinion selon laquelle les documents judéo-khazares représenteraient une forgerie postérieure au XVIe siècle, semble, en revanche, devoir être écartée ; la correspondance est citée par des auteurs juifs espagnols du XIIe siècle, Abraham ben Daud (voir : KOKOVCOV, *Evrejsko-hazarskaja perepiska*, p. 131-134 ; DUNLOP, p. 127, Z. ANKORI, *Karaites...*, p. 67) et Jehuda ben Barsillaï, dans un extrait de son *Sepher ha-'Ittim*, rédigé entre 1090 et 1105 (KOKOVCOV, p. VIII, 128 ; DUNLOP, p. 132-133). L'authenticité de cet extrait, découvert en 1924 dans un manuscrit du British Museum par M. S. Assaf (*Jeschurun, Monatschrift für Lehre und Leben im Judentum*, XI, 9-10, sept-oct., Berlin, 1924, p. 113-117), a été contestée, semble-t-il à tort, par H. GRÉGOIRE (*Le Glozel...*, p. 253) ; l'auteur du passage prend soin de noter qu'il ne sait pas si la lettre du roi Joseph, dont il a vu une copie, est, oui ou non, authentique (voir DUNLOP, p. 132, Z. ANKORI, p. 70).

82. Comme l'ont fait remarquer MARQUART, *Streifzüge*, p. 5-27, et GRÉGOIRE,

pas d'être surprenant. Des auteurs comme M. I. Artamonov, B. A. Rybakov, S. P. Tolstov, dont les opinions sur les Khazares sont absolument différentes, se fondent sur cette correspondance pour définir les frontières de l'État khazare[83], et pour donner la description circonstanciée d'un événement dont on ne sait finalement que peu de chose.

La conversion des Khazares au judaïsme est attestée par les auteurs arabes dont nous avons déjà parlé[84], par plusieurs auteurs juifs espagnols du XIe et du XIIe siècle[85], elle l'est encore, indirectement, par la *Vie de Cyrille et Méthode*[86] Comment cette conversion s'opéra-t-elle ? On est réduit à des hypothèses. Encore païens au VIIIe siècle[87], les Khazares furent très tôt en contact avec les religions monothéistes, auxquelles se convertissaient les régions les plus évoluées de leur empire : christianisme en Crimée et en Transcaucasie, islam dans les provinces de la Caspienne[88] Des communautés juives existaient depuis l'antiquité en Crimée et dans le Daghestan septentrional[89]. Elles se trouvèrent renforcées par les persécutions d'Héraclius, puis de Léon III l'Isaurien[90] D'autre part, des juifs qui avaient fui l'Iran, notamment après l'échec du mouvement mazdakite, s'étaient établis dans le Caucase. Il est possible que, mêlés aux fugitifs iraniens, ils se soient livrés à un prosélytisme d'ordinaire prohibé par le judaïsme orthodoxe[91]. On est en droit de supposer que leur culture avait permis à certains juifs, bien avant la conversion des Khazares, d'accéder à des postes importants au sein du Kaganat[92]. On ne doit pas non plus méconnaître l'importance du commerce des Khazares avec les juifs d'Espagne, d'Europe centrale, et d'Orient[93]. L'intérêt commercial,

Le Glozel..., p. 264, c'est dans les auteurs arabes que doit être recherchée l'histoire du judaïsme des Khazares ; on trouvera dans DUNLOP, p. 89-115, la somme des renseignements apportés par ces auteurs.

83. B. A. RYBAKOV, K voprosu o roli hazarskogo kaganata v istorii Rusi, *S.A.*, 18, 1953, p. 128-150 ; ARTAMONOV, *Istorija*, p. 385 ss.

84. Voir DUNLOP, p. 89 ss.

85. Le principal témoignage étant celui de Jehuda Halevi, qui parle de la conversion sans citer la *Correspondance*, voir DUNLOP, p. 120, 121.

86. DVORNIK, *Les légendes de Constantin et de Méthode*, p. 171, 182.

87. Il existe peu de renseignements sur les pratiques païennes des Khazares, mais l'on peut s'en faire une idée en lisant le récit de Moïse de Kalankatuk sur la religion des Huns du Daghestan (trad. Patkanjan, p. 193-206) ; les Huns honoraient principalement un dieu guerrier, Tengri-Khan, et un dieu du tonnerre, Kuar ; le culte le plus répandu était celui des arbres, auxquels on sacrifiait des chevaux ; les funérailles étaient accompagnées d'orgies et de combats ; les prêtres, sans doute chamans, se livraient à la sorcellerie et à la divination.

88. ARTAMONOV, *Istorija*, p. 226-227.

89. Sur les origines des Juifs de Crimée, voir I. BERLIN, *Istoričeskie sud'by evrejskogo naroda na territorii Russkogo gosudarstva*, Petrograd, 1919, p. 52 ss..

90. J. STARR, The Jews in Byzantine Empire 641-1204, *Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie* nº 30, Athènes, 1939, p. 1, 84, 2-3, 91-96.

91. J. STARR, p. 93 ; ARTAMONOV, *Istorija*, p. 265 ; JU. A. SOLODUHO, Dviženie Mazdaka i vosstanie evrejskogo naselenija Iraka v pervoj polovine VI v n. e. (Le mouvement de Mazdak et le soulèvement de la population juive de l'Irak dans la première moitié du VIe siècle de n.è.), *VDI*, 3/4, 1940, p. 131-145 ; Marquart, *Streifzüge*, p. 284 ss.

92. ARTAMONOV, *Istorija*, p. 264-265.

93. ARTAMONOV, *Istorija*, p. 404 ; Berlin, *Istoričeskie sud'by evrejskogo naroda...*,

et le désir plus ou moins conscient d'affirmer leur indépendance vis-à-vis de Byzance et de l'Islam, ont sans doute déterminé les Khazares à adopter le judaïsme[94]. Il est vraisemblable qu'une catégorie sociale étroite, celle qui détenait le pouvoir, fut seule à se convertir. Toutes les sources littéraires postérieures au IXe siècle continuent à mentionner l'existence de païens, de musulmans et de chrétiens au sein de la Khazarie[95]. Il ne semble pas que le judaïsme ait exercé une influence profonde sur la civilisation des Khazares. Il est caractéristique que les Lettres du roi Joseph soient les seuls « documents khazares » rédigés en hébreu. Un auteur arabe de la fin du Xe siècle rapporte que les Khazares utilisaient l'écriture hébraïque ; on sait, d'autre part, que Jehuda Halevi se réfère, dans son *Al-Kusari*, à des « livres khazares » dont il ne précise pas le contenu[96] ; son contemporain, Abraham ben Daud, écrit qu'à son époque des gens venus de Khazarie se trouvaient à Tolède, et l'on a parfois suggéré, de façon bien aventureuse, que ces personnages avaient pu apporter avec eux les « livres » auxquels se réfère Jehuda Halevi[97]. On sait en tout cas que Constantin-Cyrille étudia l'hébreu à Chersonèse[98]. Il est certain que l'hébreu était parlé et écrit dans diverses régions de la Khazarie, mais on y parlait aussi le slave, et l'on y employait probablement l'alphabet grec[99]. Peut-on, comme le fait M. I. Artamonov, affirmer que l'hébreu fut la langue des documents et des chroniques officiels de l'État khazare ? Une telle opinion se fonde exclusivement sur les documents judéo-khazares. Elle néglige le fait qu'il existait une écriture khazare, attestée par quelques inscriptions runiques découvertes dans les

p. 80 ; KOKOVCOV, *Evrejsko-hazarskaja perepiska*, p. 58, 68 ; voir aussi les informations d'IBN HURDADBEH, *B.G.A.*, de Goeje, VI, 153, traduction dans LEWICKI, *Zrodla arabskie...*, p. 146 ss.

94. FR. DVORNIK, *Les légendes de Constantin et de Méthode*, p. 168-171 ; DUNLOP, p. 86.

95. Les sources arabes indiquent clairement que seuls le Kagan et sa cour étaient juifs ; elles témoignent, en outre, du fait que, même chez les Khazares juifs, certaines pratiques païennes s'étaient conservées, en particulier dans les rites funéraires, voir : DUNLOP, p. 91 ss., 111, 115 ss. ; aussi les Khazares, sans qu'il faille pour autant les considérer comme des Caraïtes, ne pratiquèrent-ils sans doute jamais un judaïsme tout à fait orthodoxe, voir : Z. ANKORI, p. 61-63 (à propos des informations du voyageur juif, du XIIe siècle, Petahyah, sur les Khazares hérétiques du pays de Kedar).

96. DUNLOP, p. 118 ; ARTAMONOV, *Istorija*, p. 268.

97. Ainsi pensent DUNLOP, p. 120, et ARTAMONOV, *Istorija*, p. 269.

98. FR. DVORNIK, *Les légendes de Constantin...*, p. 184, 185, 359.

99. Un auteur arabe du Xe siècle, Al-Fihrist (qui écrivait vers 987), relate que les Khazares employaient l'écriture hébraïque (G. FLÜGEL, Uber Muhammad bin Ishak's Fihrist al-'ulûm, *ZDMG*, 13, Leipzig, 1859, p. 566) ; en revanche, un historien persan du XIIIe siècle, Ta'rikh-i Fakhr al-Din, raconte que les Khazares pratiquaient l'écriture des Russes et des Grecs, (voir KOKOVCOV, p. 75, 92), ce qui permet de penser que l'alphabet grec était largement utilisé en Khazarie. Cette information a été mise en relation avec un passage de la Vie de Constantin et Méthode, selon lequel, Constantin, durant son séjour à Chersonèse, aurait déchiffré un psautier écrit en russe ; malgré les arguments que l'on a tirés de ce texte pour affirmer l'existence d'une écriture russe dès le début du IXe siècle (voir ARTAMONOV, *Istorija*, p. 334-335), il nous semble qu'il faut adopter la correction proposée par A. Vaillant, qui considère que les « lettres russes » de la *Vie* sont en fait des « lettres syriennes » (A. VAILLANT, Les lettres russes de la Vie de Constantin, *RES*, 15, 1935, p. 75-77).

territoires de la Khazarie, qui s'apparentent de très près aux inscriptions turques de l'Orkhon du VIIe-VIIIe siècle[100].

Les Khazares furent-ils caraïtes ? Peu d'auteurs soutiennent encore cette vieille théorie, qui repose sur peu de chose[101]. L'intérêt des Juifs rabbanistes d'Espagne pour les Khazares, l'ignorance ou le mépris manifestés par les auteurs caraïtes du Xe et du XIe siècles, inclinent à penser que les Khazares se rattachaient au rabbinisme[102].

Les documents judéo-khazares chez les auteurs soviétiques

M. I. Artamonov admet que la chronologie des documents judéo-khazares est défaillante ; il reconnaît que l'épisode de la « caverne » rapporté par l'*Anonyme de Cambridge* est déjà mentionné dans la *Lettre* de Hasdaï Ibn Shafrut et dans le récit de la conversion par Jehuda Halevi[103]. Il n'en prétend pas moins que les trois textes relatant la conversion sont indépendants les uns des autres : à son avis, si la version donnée par Jehuda Halevi se rapproche de celle du roi Joseph, c'est que Jehuda Halevi a eu entre les mains « les livres khazares » auxquels le roi Joseph se réfère[104]. La *Lettre du roi Joseph*, comme *l'Anonyme de Cambridge*, laissent entendre que la conversion ne vint pas tout d'abord du Kagan lui-même, mais d'un chef militaire qui aurait été proclamé roi après avoir adopté le judaïsme ; parallèlement le peuple aurait élu un sage et l'aurait nommé Kagan. Pris à la lettre, ce texte semble montrer l'existence d'un double pouvoir en Khazarie, au VIIIe siècle. Or de nombreux documents attestent que cette dualité exista seulement

100. Sur l'écriture des Khazares voir : JU. V. GOT'E, Hazarskaja kul'tura, *Novyj Vostok*, 8-9, Moscou, 1925, p. 277-294, *Železnyj vek v vostočnoj Evrope (L'âge de fer en Europe orientale)*, Moscou, 1930, p. 70-90 ; V. BARTHOLD, O pis'mennosti u Hazar (L'écriture des Khazares), *Kultura i pis'mennost' Vostoka* 4, 1929, p. 17 ss. ; B. N. ZAHODER, Ešče odno rannee musul'manskoe izvestie o Slavjanah i Rusah IX vv (Encore une information arabe ancienne à propos des Slaves et des Russes au IXe-Xe s.), *IVGO*, t. 75, l. 6, 1943 ; S. E. MALOV, *Pamjatniki drevnetjurskoj pis'mennosti (Les vestiges de l'écriture turque ancienne)*, Moscou, Leningrad, 1951, p. 31-42 ; M. I. ARTAMONOV, Nadpisi na baklalžkah Novočerkasskogo muzeja i na kamnjah majackogo gorodišča (Les inscriptions des gourdes du Musée de Novočerkask et des pierres de l'acropole de Majaki), *S.A.*, 19, 1954, p. 263 ss. ; A. M. Ščerbak, Neskol'ko slov o priemah čtenija runičeskih nadpisej najdennyh na Donu (Quelques mots sur les méthodes de lecture des inscriptions runiques découvertes sur le Don) *S.A.*, 19, 1954, p. 269 ss.

101. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de ce problème ; on trouvera dans ARTAMONOV, *Istorija*, p. 446-448, et dans DUNLOP, p. 261-263, l'exposé des théories et des arguments linguistiques, selon lesquels les Caraïtes de l'Europe Centrale auraient eu pour ancêtres les Khazares et les Petchénègues juifs de Crimée. Il semble que cette théorie soit très contestable ; l'un de ses derniers partisans est actuellement, S. SZYSMAN, Les Khazares, problèmes et controverses, *RHR*, t. 152, n° 2, 1957, p. 174-221, et Die Karäer in ost. Mitteleuropa, *Zeitschrift für Ostforschung*, 1957, livre I, p. 24 ss.

102. Voir l'étude très convaincante de Zvi ANKORI, *Karaites in Byzantium*, p. 67-80.

103. ARTAMONOV, *Istorija*, p. 270-271.

104. ARTAMONOV, *op. cit.*, p. 272-273.

beaucoup plus tard[105]. M. I. Artamonov pense résoudre la difficulté en considérant la lettre du roi Joseph comme le résumé synthétique d'une conversion qui se serait faite en deux étapes successives. Il espère, par ce biais, surmonter les contradictions chronologiques dont nous avons fait état, et concilier les indications divergentes de la *Lettre* et de *l'Anonyme* : 1) Sous l'influence de communautés juives à tendance hétérodoxe, un chef militaire du Daghestan[106], Bulan[107], se serait converti au judaïsme après la campagne des Khazares contre Ardebil', c'est-à-dire vers 731. Sabriel aurait été son nom juif[108]. 2) Obadia, descendant de Bulan, qui dans la *Lettre* du roi Joseph est présenté comme le fondateur de la dynastie des rois khazares[109], aurait imposé une réforme de tendance rabbinique[110] et fait du judaïsme la religion de l'État. Il aurait été le premier bekh khazare. L'allusion de Màsudi concernerait cette réforme, à la fois politique et religieuse.

S. P. Tolstov[111] résout autrement le problème : la dualité du pouvoir en Khazarie et la conversion des Khazares lui semblent venir du Khorezm. Après l'échec de leur révolte contre les Arabes en 712, les Khorezmiens, qui professaient un judaïsme syncrétiste, se réfugièrent en Khazarie[112]. Bulan leur chef, devenu chef militaire des Khazares[113] puis véritable détenteur du pouvoir, n'aurait laissé au

105. Dans les informations du VIIIe siècle, le Kagan apparaît, au contraire, toujours comme une personnalité active et dominante, possédant le pouvoir suprême ; dans les sources byzantines, des informations sur le partage du pouvoir entre un Beg et un Kagan apparaissent pour la première moitié du IXe siècle (THÉOPHANES Cont., Bonn, p. 122 ; CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *DAI*, chap. 42, p. 182) ; l'information arabe la plus ancienne est due à Masudi, (citée par Zeki Validi Togan, *Ibn-Fadlan's Reisebericht*, p. 264), elle se rapporte aux années 830-833, voir ARTAMONOV, *Istorija*, p. 275.

106. D'après les différents écrits judéo-khazares, le premier foyer du culte juif en Khazarie aurait été le Daghestan septentrional, c'est du moins ainsi qu'Artamonov interprète différents toponymes de la *Correspondance*, tels que Seir = Serir, les montagnes de Varšana = Varačan, capitale des Huns du Daghestan, etc. ; dans le même sens, voir DUNLOP, p. 117, 121 ; SZYSMAN, *Les Khazares, problèmes et controverses* p. 182-185, préfère situer ces localités en Crimée.

107. Le nom de « Bulan » est turc et signifie « le cerf », il a souvent servi d'argument aux partisans de l'historicité des *Documents*, voir S. SZYSMAN, Le roi Bulan et le problème de la conversion des Khazares, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 33, fasc. I, 1957, p. 68-76.

108. Sabriel, « espérance de Dieu » en hébreu ; sur ce nom, lire la note intéressante de H. GRÉGOIRE dans *Le Glozel...*, p. 248 ; à son avis, le nom de Sabriel aurait été tiré du nom du magicien, Zambri, qui apparaît dans les *Prologues slaves de la Vie de Constantin et Méthode.*

109. ARTAMONOV, *Istorija*, p. 278-279.

110. ARTAMONOV, *Istorija*, p. 280.

111. S. P. TOLSTOV, *Po sledam drevne-horezmijskoj civilizacii (Sur les traces de la civilisation ancienne du Khorezm)*, Moscou, Leningrad, p. 221 ; *Drevnij Horezm (Le Horezm ancien)*, Moscou, Leningrad, 1949 ; Novogdnij prazdnik » Kalandas » u horezmijskih hristian načala XI v. (Kalandas, la fête du nouvel an chez les chrétiens khorezmiens du XIe siècle), *S.E.*, 2, 1946, p. 87 ss.

112. S. P. TOLSTOV, *Drevnij Horezm*, p. 191.

113. Tolstov identifie Bulan au sage Sangari, qui, d'après un auteur juif espagnol du XIIIe siècle, aurait converti les Khazares au rabbinisme (voir DUNLOP, p. 122) ; le nom de Sangari lui semble provenir du nom de Hamdžerd, roi khorezmien mort en 712 au cours de sa lutte contre les Arabes ; à son avis, « Hamdžerd » serait un titre dont aurait hérité Bulan.

Kagan que le rôle de roi sacré, à la façon khorezmienne[114]. Ainsi il y aurait eu au VIII[e] siècle une unité politique entre le Khorezm et la Khazarie[115]. Après la « réforme d'Obadia », au IX[e] siècle, les Juifs khorezmiens ou « habrs »[116], persécutés pour leurs opinions hétérodoxes, se seraient révoltés et auraient fui chez les Magyars. Ce serait eux que Constantin Porphyrogénète désigne sous le nom de « Kabares ».

La conversion eut-elle des conséquences politiques ? Les opinions sont, sur ce point, divergentes. Elles ne reposent, du reste, que sur un seul texte du *De administrando Imperio*. Evoquant l'installation des Magyars en Europe orientale, Constantin Porphyrogénète raconte qu'une guerre civile éclata en Khazarie au début du IX[e] siècle, et que certains rebelles, fuyant la répression, se réfugièrent chez les Magyars, au milieu desquels ils formèrent un groupe particulier, celui des Kabares[117]. S. P. Tolstov et M. I. Artamonov s'accordent pour interpréter cette révolte des Kabares comme une suite de la « réforme d'Obadia » ; mais alors que Tolstov voit dans les Kabares des sectateurs juifs hostiles au rabbanisme, M. I. Artamonov croit que ces rebelles s'étaient soulevés contre l'accession au pouvoir du bekh au détriment de l'autorité du Kagan. A son avis, les seigneurs locaux, tarhans ou bekhs, auraient joui, quands ils étaient soumis au Kagan, d'une grande indépendance que l'avènement d'un pouvoir central fort, de type militaire, risquait de leur faire perdre. La révolte des Kabares aurait favorisé la migration des Magyars[118]. Pour parer les incursions conjointes des Magyars et des Kabares installés à proximité de leur territoire, les Khazares auraient édifié une ligne de fortifications sur leur frontière occidentale ; Sarkel, bâtie sur le Don au début du IX[e] siècle[119], répondait à la même préoccupation. Il semble que la garnison de Sarkel ait été constituée de mercenaires nomades, peut-être uzes[120]. Artamonov pense que les Khazares avaient largement fait appel à ces nomades, nouveaux venus, pour mater la rebellion ; la répression aurait éliminé une grande partie de la population autochtone ; la population khazare se serait alors réfugiée dans les villes, et les territoires de la Khazarie auraient été abandonnés à des peuplades nomades incultes[121].

114. Le titre khazare de « beg » proviendrait, selon Tolstov, du titre khorezmien « bag-pour », que portait le chef militaire du Khorezm.

115. Cette hypothèse ne se fonde que sur un fragment d'inscription, découvert sur une monnaie du Khorezm-Schah Shaushafar (VIII[e] s.) ; voir : S. P. TOLSTOV, *Po sledam drevne horezmijskoj civilizacii*, p. 103.

116. S. P. Tolstov admet que le nom de « habrs » ne désignait que les sages et les rabbins juifs du Khorezm ; il semble qu'en fait ce nom fut donné aussi bien aux prêtres chrétiens et aux représentants du culte zoroastrique, voir F. ALTHEIM und R. STIEHL, Untersuchungen zur ältesten Geschichte von Buchara und Chwarezm, *Annales de historia antiqua y medieval*, Buenos Aires, 1955, p. 186 ss.

117. CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *DAI*, chap. 39, p. 174, chap. 40, p. 174, 176.

118. Selon lui, les Kabares insurgés auraient fait appel aux Magyars et leur auraient ainsi facilité l'accès de la Khazarie, voir *Istorija*, p. 343.

119. L'édification d'une ligne de défense sur la frontière occidentale de la Khazarie est mentionnée, en relation avec les incursions des Magyars, par ibn Rustah ; voir : MARQUART, *Streifzüge*, p. 28 ; IBN RUSTAH, ed. de Goeje, *B.G.A.*, VII, 143.

120. ARTAMONOV, *Istorija*, p. 307-308.

121. La répression aurait, selon Artamonov, été confiée aux Uzes et aux Petchénègues, ce qui expliquerait la présence, à la fin du IX[e] siècle, d'installations nomades assez primitives sur les territoires sédentarisés de la Khazarie ; c'est à la

Les transformations politiques et religieuses, survenues en Khazarie au IXe siècle, eurent également des répercussions sur les relations des Khazares avec Byzance. Profitant des difficultés intérieures de la Khazarie, Byzance renforça son influence à Chersonèse, et étendit son pouvoir à une partie de la Gothie qui autrefois dépendait des Khazares[122]. Cependant, la métropole de Gothie que Byzance avait réussi à créer après la révolte de l'évêque des Goths, Jean, et les éparchies de Phullae, Sogdéa et Tamatarcha, disparurent des listes épiscopales du IXe siècle[123]. Ainsi la conversion des Khazares au judaïsme aurait-elle été suivie de persécutions religieuses, qui se seraient traduites par la suppression de l'organisation ecclésiastique chrétienne[124]. La mission de Constantin et de Méthode en Khazarie, vers 860, n'aurait pas eu pour but la conversion des Khazares au christianisme, mais la restauration et la sauvegarde des villes chrétiennes de Crimée et de la presqu'île de Taman[125].

L'apport de l'archéologie

Entre la fin du XIXe et le début du XXe siècle, les archéologues et les historiens russes découvrirent, dans les bassins inférieurs du Don et du Donec, des sites archéologiques qui montrent l'existence d'une civilisation originale dans cette région, entre le VIIIe et le Xe siècle. Les Russes l'appellent couramment « civilisation de Saltov et de Majaki », d'après les deux principales stations archéologiques[126]. Les trouvailles ont pu être datées de façon assez précise grâce à des monnaies. Les fouilles ont été poursuivies sans interruption durant les cinquante dernières années, et en particulier sous l'égide de M. I. Artamonov, qui s'intéressa surtout

répression de la guerre civile du début du IXe siècle, qu'Artamonov attribue la dévastation de la forteresse de Cimljansk, sur la rive droite du Don : voir Artamonov, *Istorija*, p. 318-323, 328 ss.

122. Artamonov, *Istorija*, p. 302-306 ; A. L. Jakobson, *Rannesrednevekovyj Hersones*, p. 48 ss. ; Vasiliev, *The Goths in the Crimea*, p. 108-110.

123. Parthey, *Notitiae Episcopatuum*, N. VI, p. 147.

124. Artamonov considère qu'il y aurait eu également des persécutions contre les musulmans, c'est ainsi qu'il interprète l'information d'une chronique géorgienne, citée par Marquart, *Streifzüge*, p. 412, selon laquelle, en 854/55, 300 familles khazares, confessant l'Islam, auraient été transférées en Transcaucasie ; Artamonov, *Istorija*, p. 329.

125. Artamonov interprète ainsi l'épisode de Phullae au chapitre XII de la *Vie de Constantin et Méthode*, (Dvornik, *Les légendes*, p. 370-371) ; Phullae, centre administratif de l'éparchie des Khazares (τῶν χοτζήρων) au VIIIe siècle, devait avoir une importante population chrétienne ; au moment de l'arrivée de Constantin, le paganisme y règne, sans doute parce que les chrétiens y étaient persécutés ; Constantin aurait contribué à restaurer l'Église de Phullae ; dans les Notices épiscopales du Xe s., Phullae est élevée au rang d'éparchie, de même que Sogdéa et Tamatarcha (Artamonov, *Istorija*, p. 333) ; telle n'est pas l'opinion de Fr. Dvornik, *Les légendes*, p. 205-206.

126. La station de Majaki et son cimetière sont situés près de l'embouchure de la Tihaja Sosna, affluent de la rive droite du Severskij Donec ; la place forte de Saltov et le champ de sépulture qui en dépend (cimetière de Zlivki) sont situés sur la rive droite du Severskij Donec, dans le district de Khar'kov, voir : I. I. Ljapuškin, Pamjatniki saltovo-majackoj kul'tury v bassejne Dona (Les vestiges de la civilisation de Saltov et Majaki dans le bassin du Don), *M.I.A.*, 62, 1958, p. 85-86.

aux places du bassin inférieur du Don[127]. Entre 1947 et 1952, deux grandes expéditions archéologiques, menées avant l'achèvement du canal Don-Volga[128], amenèrent la découverte d'autres gisements appartenant au même type que Saltov[129]. Elles établirent, en particulier, que la civilisation de Saltov ne se limitait pas à la lisière de la steppe forestière du Don, comme on l'avait pensé au début du siècle[130], mais s'étendait sur tout le bassin du Don, au sud-ouest de la steppe forestière, sur les rives de l'Azov, de la Crimée, sur la presqu'île de Taman et jusqu'aux monts du pré-Caucase septentrional.

Dans la distribution de ces monuments on distingue quatre groupes importants : 1) cours supérieur du Severskij Donec, 2) cours moyen et inférieur de l'Oskol, 3) cours supérieur du Don, 4) cours inférieur du Don. A cause de leur proximité, les trois derniers groupes forment un ensemble, celui qui a été le mieux étudié. En revanche, la région des steppes situées entre le Severskij Donec et le Don à l'est de l'Oskol, n'a pas été bien étudiée ; elle semble pourtant d'une réelle importance[131].

Voici une brève description du matériel découvert[132]. Les monuments essentiels sont des restes d'agglomérations, places fortes ou villages (on en connaît une cinquantaine). On distingue deux types de places fortes. Les unes, les plus nombreuses, sont entourées d'une muraille de grosses pierres de calcaire blanc. Elles se dressent sur les rives hautes du Severskij Donec et du Don. Trait caractéristique, le rempart se poursuit même en surplomb d'un ravin. Le plan se modèle généralement sur la configuration du terrain. Les ressemblances que présentent toutes ces forteresses témoignent d'une technique et d'une expérience déjà maîtrisées. Auprès de la plupart s'étendent, soit immédiatement sous leurs murailles, soit à quelque distance, de grandes agglomérations, non fortifiées, dont la surface est beaucoup plus importante que celle des acropoles.

Les places fortes de la deuxième catégorie, établies sur des terrasses dans la boucle d'un fleuve, ne sont protégées que par un fossé et un petit remblai de terre. Ce remblai est interrompu au bord du fleuve ; il est beaucoup plus long que les fortifications de pierre évoquées à propos du type précédent. A côté, les agglomérations non fortifiées sont, elles aussi, plus étendues que les villages du premier modèle. Les monuments du second groupe ont été peu étudiés avant 1951. Ils n'appartiennent pas à la civilisation de Saltov, car ils ont été construits par les

127. M. I. Artamonov, Srednevekovye poselenija na Nižnem Donu (Les agglomérations médiévales sur le Don inférieur), *IGAIMK*, 131, 1935 ; Sarkel i nekotorye drugie ukreplenija v Severo-Zapadnoj Khazarii (Sarkel et d'autres fortifications de la Khazarie du nord-ouest) *S.A.*, 6, 1940, p. 130-165.

128. Les résultats de ces expéditions ont été réunis dans *MIA*, 62, 1958, parus sous le titre de Trudy Volgo-Donskoj arheologičeskoj ekspedicii (Travaux de l'expédition archéologique du Don-Volga).

129. Voir I. I. Ljapuškin, *Pamjatniki Saltovo-majackoj kul'tury*, p. 89.

130. M. I. Artamonov, *Srednevekovye poselenijana Nižnem Donu*, p. 48 s. ; I. I. Ljapuškin, Slavjano-russkie poselenija IX-XII st. na Dony i Tamani po arheologičeskim pamjatnikam, *MIA*, 6, 1941, p. 202, 205 ss. ; V. A. Gorodcov, *Pamjatniki drevnosti na Donu (Les vestiges de l'antiquité dans le Don)* I, Rostov, 1940.

131. I. I. Ljapuškin, *Pamjatniki saltovo-majackoj kul'tury*, p. 90 ; Artamonov, *Srednevekovye poselenija...*, p. 51.

132. On en trouvera une description détaillée dans I. I. Ljapuškin, *Pamjatniki Saltovo-majackoj kul'tury*, p. 90-137.

Slaves[133]. Toutefois il convient de les mentionner ici, car ils sont étroitement imbriqués dans la ligne des monuments de Saltov, et ont pu être datés, comme ceux-ci, des VIII[e]-X[e] siècles[134]. Le matériel qui y fut découvert rappelle des objets mis au jour dans les monuments de Saltov[135].

La forteresse de Sarkel, qui a été identifiée avec la station archéologique de Cimljansk, sur la rive gauche du Don[136], est la seule dont on connaît avec certitude l'origine khazare ; située sur un haut promontoire, entourée d'une muraille de briques, et flanquée de quatre tours d'angle quadrangulaires, elle était, en outre protégée par un remblai du côté du fleuve. Aucun élément ne permet de supposer que le rempart de briques était renforcé par une muraille en pierre[137]. Sarkel fut bâtie sur les conseils d'ingénieurs byzantins[138], et cela explique peut-être pourquoi cette forteresse se distingue des autres places que nous avons décrites. Toutefois les briques sont fabriquées et employées suivant des techniques tout à fait différentes de celles qu'utilisaient les Byzantins[139]. En dépit de ces traits particuliers Sarkel a été classée dans le groupe des monuments du type de Saltov, à cause du matériel qu'on y a trouvé.

Les fouilles ont mis au jour deux sortes de maisons. Dans la plupart des places

133. I. I. LJAPUŠKIN, Ranneslavjanskie poselenija Dneprovskogo lesostepnogo levoberež'ja (Les agglomérations slaves anciennes de la steppe forestière de la rive gauche du Dnepr), *S.A.*, 16, 1952, p. 11-18 ; S. A. PLETNEVA, O jugo-vostočnoj okraine ruskih zemel' v domongol'skoe vremja (La limite sud-orientale des terres russes à l'époque prémongole), *KSIIA*, 99, 1964, p. 28.

134. ARTAMONOV, *Istorija*, p. 293-294.

135. ARTAMONOV, *Istorija*, p. 295 ss.

136. ARTAMONOV, *Istorija*, p. 299 ss. ; le problème de l'emplacement de Sarkel a fait l'objet de nombreuses controverses ; pour Artamonov et pour la plupart des archéologues soviétiques, il ne fait aucun doute que Sarkel était située sur la rive gauche du Don, près du village de Cimljansk ; Sarkel' ne fut pas édifiée pour le contrôle de la route fluviale du Don ni pour la surveillance du passage de la Volga au Don, mais pour protéger les territoires khazares contre des ennemis venant de l'Ouest ; il faut remarquer cependant qu'on a pu identifier la forteresse de Sarkel avec les vestiges d'une place forte, située près de Cimljansk, sur la rive droite du Don ; voir : K. V. KUDRJAŠOV, O mestopoloženii hazarskogo goroda Sarkela (A propos de l'emplacement de la ville khazare de Sarkel), *IANSSSR* série histoire et philosophie, t. IV, 6, 1947, p. 536 ss. ; K voprosu o mestopoloženii Sarkela (Le problème de l'emplacement de Sarkel), *IVGO*, t. 85, 4, 1953, p. 480-482 ; les résultats des fouilles de Sarkel ont été publiés par M. I. Artamonov dans Sarkel-Belaja Veža, *M.I.A.*, 62, 1958, p. 7-84.

137. Sarkel, en čuvaš, signifie « maison blanche » ; on a donc supposé que ce nom lui avait été donné à cause de ses murailles ; Artamonov, pense plutôt que le nom de Sarkel devait appartenir d'abord à la forteresse, dont des vestiges se sont conservés sur la rive droite du Don, et qui était entourée de murailles blanches ; cette citadelle fut détruite au début du IX[e] siècle ; la forteresse édifiée, un peu plus tard, sur la rive gauche du Don, aurait hérité du nom de la primitive Sarkel, ARTAMONOV, *Istorija* p. 318 ; LJAPUŠKIN, *Pamjatniki saltovo-majackoj kul'tury...*, p. 97.

138. CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *DAI*, chap. 42, p. 182 ; THÉOPHANES CONT., Bonn, p. 122.

139. ARTAMONOV, *Istorija*, p. 301 ; *Sarkel-Belaja Veža*, p. 11 ss., les seuls vestiges byzantins découverts à Sarkel sont des colonnes et des chapiteaux de marbre, provenant sans doute de Byzance, qui devaient, vraisemblablement, servir à l'ornementation d'une église ; il semble toutefois que l'église ne fut jamais bâtie.

fortes de Saltov, il s'agit d'habitations quadrangulaires, creusées dans le sol à un mètre de profondeur, et pourvues, en surélévation, de murs en terre battue ; le foyer était également dans le sol ; des piliers soutenaient les murs et la toiture. Ces constructions sont très proches des habitations slaves de la steppe forestière du Don à la même époque[140]. Les agglomérations comptaient, en outre, des huttes ovales, de dimensions moins grandes, coiffées de toits coniques ; leur foyer, plus primitif, était au ras du sol. A Sarkel et dans la citadelle de Cimljansk, sur la rive droite du Don, les deux types d'habitation coexistent[141].

Les cimetières et les sépultures propres à la civilisation de Saltov se divisent également en deux groupes, catacombes et fosses ; quel que soit le cas, on ne trouve aucun tumulus. Cette particularité rend difficile la recherche des cimetières ; on ne connaît qu'une dizaine de champs funéraires, dont le plus important est celui de Saltov[142] : il y a là une cinquantaine de catacombes creusées sur les rives du Severskij Donec. Des couloirs longs et étroits conduisent à des chambres funéraires ovales voûtées ; chaque chambre contient plusieurs sépultures ; les morts sont étendus sur le dos, la tête tournée vers l'Occident. Quelques tombes sont réservées à des chevaux. Le matériel archéologique : ustensiles ménagers, outils, armes, ornements, harnachements, monnaies orientales allant du VIe au Xe siècle, est considérable. L'inventaire des sépultures ordinaires est moins riche que celui des catacombes mais fournit le même type d'objets. Ces champs funéraires possèdent des caractères de parenté évidents avec les cimetières de la même époque découverts dans le Caucase septentrional et dans le Daghestan[143]. L'existence d'araires révèle la pratique courante du labour. La céramique faite au tour, les instruments en métaux ferreux et non ferreux[144], sont des produits artisanaux[145], ce qui laisse entrevoir certains échanges. La taille de la pierre, pour la construction ou pour les usages domestiques, est très habile. Perles, pierres précieuses, armes,

140. P. P. Efimenko, P. N. Tret'jakov, Drevnerusskie poselenija na Donu, *M.I.A.*, 8, 1948 ; I. I. Ljapuškin, Ranneslavjanskie poselenija dneprovskogo lesostepnogo levoberež'ja, *S.A.*, 16, 1952, p. 7-41.

141. Artamonov, *Istorija*, p. 307 ; *Sarkel-Belaja Veža*, p. 27 ss.

142. I. I. Ljapuskin, *Pamjatniki saltovo-majackoj kul'tury...*, p. 105 ss. ; Artamonov, *Istorija*, p. 313-314 ; les sépultures de Saltov ont été découvertes et étudiées par V. A. Babenko, *Arheologičeskie raskopki v Volčanskom uezde Har'kovskoj gubernii (Les découvertes archéologiques du district de Volčansk dans le gouvernement de Khar'kov)* Ekaterinoslav, 1906 ; voir aussi A. M. Pokrovskij, Verhne-Saltovskij mogil'nik, *Trudy XII AS*, t. I, Moscou, 1905, p. 465-491.

143. I. I. Ljapuškin, *Pamjatniki...*, p. 105 ; K. F. Smirnov, Arheologičeskie issledovanija v Dagestane v 1948-1950 godah (Les recherches archéologiques dans le Daghestan en 1948-1950), *KSIIMK*, 45, 1952, p. 91 ss. ; Agačkalinskij mogil'nik hazarskoj kul'tury Dagestana (Le cimetière d'Agačkalinsk représentant de la civilisation khazare au Daghestan), *KSIIMK*, 38, 1951, p. 113-119.

144. I. I. Ljapuškin, *Pamjatniki...*, p. 131, considère que les objets métalliques étaient fabriqués sur place et non importés de l'Orient ; il remarque toutefois la pénurie de fer ; il ne semble pas qu'il y ait eu, dans les agglomérations de Saltov, d'ateliers de fonte.

145. La céramique des monuments saltoviens a été étudiée par I. I. Ljapuškin, *Pamjatniki...*, p. 107-116 ; on trouvera une description des objets de pierre aux p. 132-133 ; il est intéressant de noter que la coutume de fabriquer des petits objets d'usage courant, en pierre, s'est conservée durant longtemps chez les tribus slaves voisines de la région de Saltov, voir S. A. Pletneva, O jugo-vostočnoj okraine russkih zemel' v domongol'skoe vremja, *KSIIA*, 99, 1964, p. 26-28.

monnaies, évoquent le mouvement commercial vers l'extérieur. De nombreux objets de fabrication« saltovienne » ont été, d'ailleurs, retrouvés dans les sites archéologiques slaves du cours supérieur du Don et de la rive gauche du Dnepr[146].

La différence entre les deux groupes d'habitations, entre les deux modes de sépulture, le caractère primitif du matériel mis au jour dans les fosses, semblent indiquer une différenciation sociale assez marquée. M. I. Artamonov suggère que les places fortes étendaient leur pouvoir sur les villages immédiatement voisins et, au-delà, sur les agglomérations non fortifiées des environs. Il attribue à la société de Saltov des structures préféodales. L'absence de textes laisse place, ici, à toutes les hypothèses[147].

L'origine des monuments de Saltov a fait l'objet d'âpres discussions. Certains historiens, prenant en considération l'époque et la situation géographique de ces vestiges, les attribuèrent spontanément aux Khazares[148]. D'autres mettent en valeur ce qui rapproche les objets de Saltov du matériel contemporain trouvé dans le Caucase septentrional et dans les régions de l'Alanie antique[149], pour conclure que les places de Saltov auraient été édifiées par les Alains, descendants des Sarmates établis durant une longue période dans le sud-est de l'Europe orientale[150].

M. I. Artamonov accepte l'idée d'une origine sarmate, mais rejette l'hypothèse alane. Après l'invasion des Huns, certains Alains se réfugièrent dans le Caucase ; d'autres restèrent dans la steppe, se mêlèrent aux Huns et aux Turcs, devinrent progressivement Bulgares ou Khazares[151]. Ainsi des traditions de la civilisation alano-sarmate auraient-elles pu se perpétuer chez les tribus bulgaro-khazares de la steppe. La parenté des vestiges de Saltov, de la civilisation de Sarkel, ville incontestablement khazare, et des monuments découverts dans le Caucase septentrional, s'expliquerait par le fait qu'à l'époque khazare une seule et même civilisation se serait étendue sur le territoire compris entre le Don et le Caucase septentrional[152].

Cette théorie est très contestée. Quelques historiens ont reproché à Artamonov de surestimer l'importance de la Khazarie, et d'étendre abusivement son territoire à des régions considérées comme slaves ou russes[153]. Sans aller aussi loin, d'autres

146. I. I. Ljapuškin, *Pamjatniki*, p. 136, P. P. Efimenko, P. N. Tret'jakov, *Drevnerusskie poselenija na Donu*, p. 37-44 ;

147. Artamonov, Sarkel i nekotorye drugie ukreplenija..., *S.A.*, 6, 1940, p. 159.

148. Telle fut l'hypothèse que soutint V. A. Babenko, *Izvestija XII, A.S.*, Khar'kov, 1902, p. 124-128, puis D. Ja. Samokvasov, *Mogily Tušskoj zemli (Les sépultures de la région de Tuš)*, Moscou, 1908, p. 234.

149. A. A. Spicyn, Istoriko-arheologičeskie razyskanija, iskonnye obitateli Dona i Donca (Recherches d'archéologie et d'histoire ; les premiers habitants du Don et du Donec), *Z.M.N.P.*, 19, 1909, p. 67-69 ; Ju. V. Got'e, Kto byli obitateli Verhnego Saltova ? (Qui furent les habitants de Verhnij-Saltov ?), *IGAIMK*, 5, 1927, p. 76, 77 ; *Železnyj vek v vostočnoj Evrope*, Moscou, 1930, p. 53-90.

150. Telle est actuellement l'opinion de I. I. Ljapuškin, *Pamjatniki...*, p. 136 ss.

151. M. I. Artamonov, Sarkel i nekotorye drugie ukreplenija v severo-zapadnoj Hazarii, *S.A.*, 6, 1940, p. 162-163, *Istorija*, p. 309 s.

152. Artamonov, *Istorija*, p. 313.

153. R. A. Rybakov, K voprosu o roli hazarskogo kaganata v istorii Rusi, *S.A.*, 18, 1953, p. 128-150 ; se fondant sur une interprétation très tendancieuse de la *Lettre du roi Joseph*, B. A. Rybakov cherche à montrer que les frontières de la Khazarie étaient délimitées, à l'est, par la Volga, à l'ouest par le Don, au sud par la dépression de la Kuma et du Manyč ; dans une autre étude, le même auteur utilise

critiques notent que Sarkel est la dernière forteresse khazare connue vers l'Ouest ; à leur avis, les territoires du Don et du Donec n'auraient pas vraiment appartenu aux Khazares ; ils auraient été, au mieux, peuplés par des peuples vassaux, et ce serait une erreur que d'étendre, dans cette direction, les frontières khazares[154]. Les fouilles poursuivies au nord-ouest de la Caspienne, dans la région du Daghestan, que Constantin Porphyrogénète décrit comme le cœur de la Khazarie[155], ont mis au jour des sépultures présentant certaines différences avec le type saltovien. Ces tombes et le matériel qu'elles contenaient ont été attribués à des tribus bulgaro-hunniques[156] ; il serait donc arbitraire de croire à une relative unité de civilisation dans l'ensemble des steppes. Nous avons noté que les vestiges de Saltov, et surtout à Sarkel, comportent deux sortes d'habitations et de tombes ; il n'y aurait pas seulement là une division sociale, mais aussi un partage ethnique. L'examen des squelettes a montré que ceux-ci appartenaient à deux groupes anthropologiques différents : les crânes des catacombes sont dolichocéphales, ceux des fosses, brachycéphales avec certains caractères mongoloïdes[157]. La présence de deux peuples différents est particulièrement sensible à Sarkel[158]. La civilisation de Saltov ne représenterait donc qu'un semblant d'unité, et Sarkel ne lui appartiendrait pas entièrement[158]. Enfin, on ne peut passer sous silence l'absence totale de vestiges du type saltovien dans les territoires compris entre le Don et la Volga ; les civilisations du Don et du cours inférieur de la Volga auraient été différentes : les steppes forestières auraient abrité une population sédentaire, tandis que les steppes de la Volga n'auraient été peuplées que par des nomades. Les Khazares seraient demeurés nomades jusqu'aux dernières années du Kaganat ; ce que semblent d'ailleurs confirmer certains textes arabes[159].

Artamonov pense résoudre cette difficulté en interprétant les monuments de Saltov comme les restes d'une société nomade en voie de sédentarisation[160]. Pourtant le matériel découvert à Saltov ne présente aucun trait particulier de nomadisme ; il se rapproche davantage des vestiges du Sud de la steppe, région de sédentarisation ancienne, que de ceux du Nord. Dès son apparition, la civilisation de Saltov présente les caractères d'une économie agricole très évoluée. L'artisanat, la technique de la construction ont atteint un stade inconcevable pour un peuple encore récemment nomade. A partir de ces éléments, on a proposé une théorie des origines de la civilisation de Saltov : les populations alano-sarmates, réfugiées

les renseignements d'un auteur arabe du XIIe siècle, Idrisi, pour donner une image réduite de la Khazarie, voir : Russkie zemli po karte Idrisi 1154 (Les terres russes d'après la carte d'Idrisi de 1154), *KSIIMK*, 43, p. 3-43.

154. I. I. LJAPUŠKIN, *Pamjatniki...*, p. 139.

155. K. F. SMIRNOV, Arheologičeskie issledovanija v Dagestane v 1948-1950, *KSIIMK*, 45, 1952, p. 95-96.

156. On les a généralement identifiées aux Barsiles ; Smirnov a cependant noté qu'il existait une parenté entre les vestiges d'Agačkalinsk et la civilisation des Alains, voir Agačkalinskij mogil'nik... *KSIIMK*, 38, 1951, p. 113-119.

157. G. F. DEBEC, *Paleoantropologija SSSR (Paléoanthropologie de l'URSS)*, Moscou, Leningrad, 1948, p. 251-256 ; V. V. GINZBURG, Antropologičeskie dannye po etnogenezisu Hazar (Les données anthropologiques de l'ethnogénèse des Khazares), *S.E.*, 2, 1946, p. 86 ss.

158. I. I. LJAPUŠKIN, *Pamjatniki...*, p. 141-142.

159. MASUDI, *Tanbih*, trad. B. Carra de Vaux, p. 63 ; *Hudud al'Alam*, éd. Minorsky, p. 161-162 ; voir aussi DUNLOP, p. 224-227.

160. M. I. ARTAMONOV, *Sarkel i nekotorye drugie ukreplenija...*, p. 163-164.

depuis le IVe siècle dans le Caucase, auraient au VIIe siècle profité d'un arrêt des invasions pour s'étendre à nouveau sur leurs anciens territoires du nord de la mer Noire. Elles auraient donné les premiers occupants des sites de Saltov et Majaki. Aux VIIIe-IXe siècles, des nomades se seraient joints à eux, tout en gardant de nombreux traits sociaux originels[161]. Ces nomades seraient bien, comme le pense Artamonov, des Bulgares ; ils auraient considérablement accru le peuplement sédentaire de la Crimée orientale, du Kouban, de la presqu'île de Taman[162], mais ils ne se seraient pas confondus avec les Alains, et il serait impossible de voir en eux des Khazares[163].

M. I. Artamonov attache peu d'importance à l'origine du peuple qui a fondé la civilisation de Saltov[164]. En dépit des objections qui lui ont été faites, il considère que les habitants des steppes appartenaient, au VIIIe siècle, à un même espace culturel. Bien que les idiomes turcs d'Europe Centrale conservent des éléments alains et sarmates, on est en doit de supposer que les descendants des Alains parlaient déjà, au VIIIe siècle, une langue où prédominait le turc[165]. Les inscriptions découvertes sur les pierres de la place forte de Majaki sont écrites en lettres turco-orkhoniennes et sont lisibles en turc[166]. Les conclusions archéologiques ne sont pas aussi nettes qu'on pourrait le croire : si deux types anthropologiques différents apparaissent dans les sépultures de l'ancienne Sarkel, il en va de même à Saltov et dans d'autres stations archéologiques dont l'appartenance au groupe de Saltov n'est pas contestée[167]. Des objets de céramique, retrouvés dans les agglomérations saltoviennes du bas Don, portent des inscriptions rappelant celles de Majaki, et certaines lettres de l'alphabet qu'elles utilisent ont été retrouvées sur les briques de Sarkel[168]. On a depuis longtemps signalé que le matériel découvert à Saltov s'apparentait à celui de l'ancienne capitale des Bulgares du Danube, Aboba Pliska[169] ; plus récemment on a fait un rapprochement identique avec les fouilles de Novyj Pazar[170], et avec le matériel mis au jour sur les territoires des Bulgares de la Volga et de la Kama[171]. Artamonov revient ainsi à son idée d'unité culturelle bulgaro-khazare, englobant la civilisation de Saltov. Saltov, qui devait évidemment aux Alains certaines de ses particularités, ne serait ainsi qu'un témoin de la civilisation sédentaire évoluée qui se serait étendue à tous les territoires khazares[172].

161. I. I. LJAPUŠKIN, *Pamjatniki...*, p. 144-147.
162. LJAPUŠKIN, *op. cit.* ; p. 147 ; sur les Bulgares de l'Azov, voir F. WESTBERG, K analizu vostočnyh istočnikov o vostočnoj Evrope, *ZMNP*, 14, 1908, p. 388.
163. Voir la bibliographie donnée sur les dernières fouilles archéologiques effectuées sur le territoire de l'Alanie, dans I. I. LJAPUŠKIN, *Pamjatniki...*, p. 148.
164. M. I. ARTAMONOV, *Istorija*, p. 312-313.
165. M. I. ARTAMONOV, *Istorija*, p. 314.
166. ARTAMONOV, Nadpisi na baklažkah Novočerkasskogo muzeja, *S.A.*, 19, 1954, p. 263 ss.
167. A. M. ŠČERBAK, Neskol'ko slov o priemah čtenija runičeskih nadpisej najdennyh na Donu, *S.A.*, 19, 1954, p. 269 ss.
168. ARTAMONOV, Srednevekovye poselenija na Nižnem Donu, *IGAIMK*, 131, 1929, p. 90 ss ; *Istorija*, p. 315.
169. Materialy dlja bolgarskih drevnostej Aboba Pliska (Matériel pour les antiquités bulgares d'Aboka Pliska), *Izvestija IRAIK*, 10, Sofia, 1905, chap. XII-XIII.
170. S. STANČEV, *Nekropol't do Novi Pazar (La nécropole de Novy Pazar)*, Sofia, 1958.
171. Voir V. V. MAVRODIN, *Obrazovanie drevnerusskogo gosudarstva*, Leningrad, 1945, p. 187-191 ; ARTAMONOV, *Istorija*, p. 315.
172. ARTAMONOV, *Istorija*, p. 308-316.

A partir d'un seul matériel archéologique, on aboutit à deux conclusions opposées. Quelques points sont pourtant clairs. Les monuments de Saltov sont évidemment très proches des monuments alains retrouvés dans le Caucase septentrional. Les vestiges d'origine bulgare, retrouvés dans le Kouban, ne sont pas antérieurs aux VIIe-VIIIe siècles, et se distinguent nettement de ce qu'ont laissé les Alains[173]. L'hypothèse selon laquelle Saltov aurait abrité deux populations différentes, l'une anciennement sédentarisée, l'autre encore proche du nomadisme, est plausible. Mais le fait même de cette cohabitation paraît constituer l'un des caractères originaux de la civilisation de Saltov. Les établissements de semi-nomades, dans la région du Severskij Donec et du Don, n'apparaissent pas, pour le VIIIe-Xe siècle, comme le résultat d'une conquête. L'argument linguistique, avancé par M. I. Artamonov, et que ses adversaires passent sous silence, paraît très important. Quelle qu'ait été leur origine, les fondateurs de la civilisation de Saltov parlaient la langue des nomades turco-bulgares. On est bien en droit d'évoquer une communauté de civilisation englobant les Bulgares de la Volga et de la Kama, les Bulgares et les Alains du Caucase septentrional et du Kouban, les Bulgares et les Alains de la région de Saltov, c'est-à-dire tous les territoires bordant la Khazarie. Peut-on en conclure que cette civilisation s'étendait aux Khazares eux-mêmes ? Les auteurs arabes représentent les Khazares comme des nomades ; ils mentionnent également leurs nombreuses villes, qui n'étaient certainement pas toutes de simples campements, puisqu'elles étaient entourées de jardins et de vergers[174]. Les villes khazares du delta de la Volga ont disparu, noyées par la transgression de la Caspienne aux XIIIe-XIVe siècles[175]. Il y a maintenant peu de chances de retrouver des documents archéologiques d'origine incontestablement khazare, et nous trouvons ici la limite de toute étude sur le sujet.

L'histoire du peuple khazare, l'extension de son territoire nous apparaissent de manière à peu près claire[176]. En revanche, nous savons peu de chose sur l'organisation politique, sur la vie administrative et religieuse de la Khazarie. Les soviétiques n'ont pas pu renouveler le problème, faute de textes nouveaux. Ils ont seulement clarifié le sujet. Leur point de vue sur la question juive n'échappe pas toujours aux querelles d'école qui, depuis longtemps, obscurcissent cette question ; contrairement à leur avis, on peut affirmer que le culte juif, tel qu'il était pratiqué en Khazarie, nous est pratiquement inconnu. En revanche, les campagnes de fouilles entreprises au nord du Caucase, sans apporter de révélations, ont ouvert la voie à d'intéressantes hypothèses. Il semble maintenant que la recherche doive s'orienter vers une comparaison systématique entre tous les vestiges laissés par les peuples qui ont occupé la steppe du VIIIe au XIIe siècle[177].

Irène SORLIN.

173. Voir V. A. KUZNECOV, Alanskie plemena severnogo Kavkaza (Les groupes alains de Caucase septentrional), *MIA*, 106, 1962, p. 114 ss.

174. ARTAMONOV, *Istorija*, p. 392 ss.

175. L. S. BERG, *Uroven' kaspijskogo morja za istoričeskoe vremja (Le niveau de la mer Caspienne durant l'époque historique)*, Moscou, Leningrad, 1949 ; *Izbrannye trudy (Oeuvres choisies)*, III, 1960, p. 289 ss. ; ARTAMONOV, *Istorija*, p. 391.

176. Il reste que l'on ne sait rien de la frontière orientale de la Khazarie ; à l'Ouest, la Khazarie proprement dite semble s'arrêter au Don, mais il est très vraisemblable que la Khazarie ait étendu son influence, jusqu'au IXe siècle, sur les groupes slaves de la rive gauche du Dnepr.

177. De ce point de vue l'étude de S. A. PLETNEVA, Pečenegi, Torki i Polovcy v Južnorusskih stepjah (Les Petchénègues, les Torcs et les Polovtziens dans les steppes de la Russie méridionale), *MIA*, 62, 1958, p. 151-226, présente un grand intérêt.

ERRATA DU TOME II DES TRAVAUX ET MÉMOIRES

P. 47, l. 24, au lieu de οἷ, lire : οὗ.

P. 48, § 4, l. 4, au lieu de « de créé », lire : d'incréé.

P. 68, avant-dernier §, lire : anathématisées, anathème[274].

P. 74, l. 5, après « Sauveur », compléter ainsi : un sacrifice ne se rapportant au premier que figurativement et sous forme d'image — parce qu'ils évacuent le mystère de la terrible et divine liturgie par le moyen duquel nous percevons les arrhes de la vie future —, et cela...

P. 300, anathème 2, l. 3, ajouter : C'est une grande ineptie ou, pour mieux dire, une impiété manifeste.

P. 385, dernier alinéa, l. 1, lire : C. B. Hase et : *Parisinus Suppl. gr.* 810.

P. 556, l. 1 de n. 259, au lieu de « Eustache », lire : Eustrate.

TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

Mémoire

Dossier

Études et documents

BULLETIN DES PUBLICATIONS EN LANGUES SLAVES

IMPRIMERIE A. BONTEMPS
LIMOGES (FRANCE)
Dépôt légal : 3e trimestre 1968